Die Neugestaltung der Gesellschaft

von Murray Bookchin

Grafenau 1992, ISBN 3-922209-35-1

Anmerkung: Der Link auf die Online-Ausgabe (http://dorlach.de/B/Bookchin/index.htm)
funktioniert nicht mehr. Neue Internet-Adresse:
http://www.matriarchat-patriarchat.de/Texte/Zitate/Murray%20Bookchin%20Die%20Neugestaltung%20der%20Gesellschaft.pdf

Kapitel 1
Gesellschaft und Ökologie

Die Probleme, die viele Menschen heute haben, sich selbst zu bestimmen, »zu wissen, wer sie sind« — Probleme, von denen eine riesige psychotherapeutische Industrie lebt — sind keineswegs rein persönlicher Art. Sie existieren nicht nur für private Individuen, sondern für moderne Gesellschaften als Ganzes. Im gesellschaftlichen Sinne leben wir in einer verzweifelten Unsicherheit über die Beziehungen der Menschen untereinander. Wir leiden nicht nur als Individuen unter Entfremdung und Konfusion über unsere Identität und unsere Ziele; unsere ganze Gesellschaft, als Einheit gesehen, scheint sich über ihre eigene Natur und Zielsetzung unklar zu sein.

Wenn frühere Gesellschaften Eigenschaften wie gegenseitige Hilfe und Fürsorge zu kultivieren suchten, wobei dem gesellschaftlichen Leben eine ethische Bedeutung beigemessen wurde, so haben moderne Gesellschaften dagegen die Konkurrenz und den Egoismus zur Tugend gemacht und damit dem menschlichen Zusammenleben, außer als Instrumentarium persönlicher Bereicherung und sinnlosen Konsums, jegliche Bedeutung geraubt.

Wir neigen zu dem Glauben, daß Menschen früherer Zeiten in ihrem Leben von festen Glaubensgrundsätzen und Hoffnungen gelenkt wurden — Werte, die ihrem gesellschaftlichen Dasein einen Sinn verliehen und sie selbst als Menschen definierten. Wir sprechen vom Mittelalter als einem ›Zeitalter des Glaubens‹ oder von der Aufklärung als einem ›Zeitalter der Vernunft‹. Selbst die Ära vor dem Zweiten Weltkrieg und die folgenden Jahre erscheinen als verlockende Zeit der Unschuld und Hoffnung, trotz der großen Depression und der schrecklichen Konflikte, die sie begleiteten. Ein schon etwas älterer Typ drückt es in einem kürzlich gedrehten recht anspruchsvollen Spionagefilm so aus: was er aus seinen jungen Jahren während des Zweiten Weltkrieges vermißte, war die ›Klarheit‹, der Sinn und der Idealismus, der sein Handeln bestimmte.

Diese ›Klarheit‹ ist heute verschwunden. Sie wurde durch Ungewißheit und Zweifel ersetzt. Die Gewißheit, Technik und Wissenschaft würden die Lebensbedingungen der Menschheit verbessern, wird angesichts der wachsenden Arsenale atomarer Waffen, des erdrückenden Hungers in der Dritten Welt und der Armut innerhalb der Ersten Welt zum Hohn.

7

Der inbrünstige Glaube, daß die Freiheit über die Tyrannei siegen werde, wird durch die weltweit wachsende Zentralisierung von Staaten und die Entmachtung des Volkes durch Bürokratien, Polizeiapparate und raffinierte Überwachungstechniken Lügen gestraft – in unseren ›Demokratien‹ nicht weniger als in offensichtlich autoritären Ländern. Die Hoffnung, wir würden einmal »Eine Welt« bilden, eine riesige Gemeinschaft der unterschiedlichsten ethnischen Gruppen, die ihre Güter miteinander teilen, und so das Los der Menschen verbessern würden, liegt zerschlagen unter der wachsenden Welle von Nationalismus, Rassismus und einer gefühllosen Selbstbezogenheit der Völker, die sie für das millionenfache fremde Leid blind macht.

Wir glauben, daß unsere Werte denen der Menschen vor zwei oder drei Generationen unterlegen sind. Die heutige Generation scheint mehr ichbezogen zu sein, privatisierend und engstirnig im Vergleich zu früheren. Ihr fehlt die Unterstützung und der Halt durch die Großfamilie, die Gemeinschaft und die allgemeine Pflicht zur gegenseitigen Hilfe. Die Begegnung des Einzelnen mit der Gesellschaft scheint auf der Ebene kalter Bürokratie anstelle warmherziger Menschen stattzufinden.

Dieser Mangel an sozialer Identität und Sinngebung verschärft sich angesichts der immer größer werdenden Probleme, mit denen wir konfrontiert sind. Krieg ist ein chronischer Zustand unserer Zeit, ökonomische Unsicherheit eine alles durchdringende Erscheinung, menschliche Solidarität ein sich verflüchtigender Mythos. Uns bedrängen die Alpträume einer ökologischen Apokalypse – ein katastrophaler Zusammenbruch des Systems, das die Stabilität unseres Planeten aufrechterhält.

Wir leben unter der ständigen Bedrohung, daß das Leben von einer Gesellschaft, die sich durch ein krankhaftes Bedürfnis nach Wachstum bestimmt, unwiderruflich unterminiert wird. In dieser Gesellschaft wird das Organische durch das Anorganische verdrängt, fruchtbarer Boden durch Betonwüsten, Wälder durch ödes Land und die Vielfältigkeit der Formen des Lebens durch primitivere Ökosysteme; kurz, die Evolutionsuhr wird zurückgedreht zu einer früheren, anorganischeren, mineralisierten Welt, die nicht in der Lage war, irgendwelche komplexen Formen der lebendigen Welt, geschweige denn menschliche Wesen, aufrechtzuerhalten.

Der tiefe Zweifel an unserem Schicksal, Sinn und Ziel wirft also eine einigermaßen beunruhigende Frage auf: Geht es uns denn überhaupt besser durch dieses neue Phänomen, das sich ›Zivilisation‹ nennt und im Begriff ist, die natürliche Welt zu zerstören, die im Laufe von Millionen von Jahren in einem organischen Evolutionsprozess entstanden ist?

8

Eine ganze Literatur ist entstanden, die die Aufmerksamkeit von Millionen Lesern erweckte: eine Literatur, die einen neuen Pessimismus gegenüber Zivilisation als solcher propagiert. Diese Literatur stellt die Technik gegen eine angeblich »jungfräuliche« organische Natur, die Stadt gegen das Land, Landschaft gegen »Wildnis«, Naturwissenschaft gegen »Ehrfurcht« vor dem Leben, Vernunft gegen »unschuldige« Intuition, und eigentlich die Menschheit gegen die gesamte Biosphäre.

Wir verspüren erste Anzeichen eines Vertrauensverlustes in unsere einzigartigen menschlichen Fähigkeiten – unsere Fähigkeit, in Frieden mit anderen zu leben, unsere Fähigkeit, uns um Mitmenschen und andere Lebewesen zu kümmern. Dieser Pessimismus wird täglich von Soziologen genährt, die die Ursachen unseren Versagens innerhalb unserer Gene lokalisieren, von Anti-

humanisten, die unsere »antinatürlichen« Sensibilitäten beklagen, und durch »Biozentristen«, die unsere rationalen Qualitäten durch Beiträge herabsetzen, in denen wir von unserem »inneren Wert« her schließlich nicht anders als Ameisen seien. Alles in allem sind wir Zeuge eines breitangelegten Angriffs auf die Fähigkeit von Vernunft, Wissenschaft und Technik, diese Welt für uns und das Leben generell zu verbessern.

Der historische Gegenstand, daß Zivilisation unvermeidlich im Widerspruch zur Natur steht, daß sie die menschliche Natur korrumpiert, ist aus einer Zeit wieder hervorgekommen, die bis zu Rousseau zurückreicht – und dies in einem Augenblick, da die Notwendigkeit einer wahrlich menschlichen und ökologischen Zivilisation noch nie größer war, wenn wir diesen Planeten und uns selbst retten wollen. Zivilisation, mit ihren Gütezeichen Vernunft und Technik, wird zunehmend als neue Pest gesehen. Darüber hinaus und noch viel grundsätzlicher wird Gesellschaft an sich so weit in Frage gestellt, daß ihre Rolle als Integrationsinstrument zur Formierung des Menschseins als gefährlich, »unnatürlich« und grundsätzlich destruktiv gesehen wird.

Ironischerweise sind es also die Menschen selbst, die die Menschheit als eine fluchbeladene Art verleumden, welche praktisch den Zusammenhalt der gesamten Lebenswelt zu zerstören drohe. Zu der Verwirrung über unsere eigene mißliche Lage und unsere persönliche Identität kommt noch eine zusätzliche Verwirrung, daß nämlich die Conditio humana einen Grad an Chaos erreicht hat, der durch unseren Hang zur mutwilligen Zerstörung bedingt ist sowie durch unsere Fähigkeit, diesem Hang durch den Besitz von Vernunft, Wissenschaft und Technik noch effektiver zu folgen.

9

Zugegebenermaßen treiben nur wenige der Antihumanisten, »Biozentristen« und Menschenfeinde, die über die Lebensbedingungen der Menschen theoretisieren, ihre eigene Logik, zu derart absurden Schlußfolgerungen. Das Entscheidende an diesem Sammelsurium von Gefühlen und unfertigen Gedanken ist, daß das gesamte Spektrum verschiedener Formen, Institutionen und Beziehungen, die das ausmachen, was wir als »Gesellschaft« bezeichnen sollten, weitgehend ausgeklammert bleibt.

Statt dessen, so wie wir vage Begriffe wie »Menschheit« oder zoologische Wörter wie Homo sapiens benutzen, die riesige Unterschiede bis hin zu erbitterten Antagonismen verdecken, welche zwischen privilegierten Weißen und Menschen anderer Hautfarbe bestehen, zwischen Männern und Frauen, Reichen und Armen, Unterdrückern und Unterdrückten – gerade so benutzen wir vage Begriffe wie »Gesellschaft« oder »Zivilisation«, die in sich ebenso solche enormen Unterschiede, nämlich zwischen freien, nicht-hierarchischen, klassen- und staatenlosen Gesellschaften zum einen, und andererseits graduell unterschiedlich hierarchisch, klassengeschichtet, staatlich und autoritär gestaltete Gesellschaften verbergen.

Somit wird eine sozial orientierte Ökologie letztlich durch Zoologie ersetzt. Über alles hinwegfegende »Naturgesetze«, abgeleitet von Populationsschwankungen bei Tieren, sollen zur Erklärung widerstreitender ökonomischer und sozialer Interessen unter den Menschen herhalten.

Einfach nur »Gesellschaft« gegen »Natur«, »Menschheit« gegen die »Biosphäre«, und »Vernunft«, »Technik« und »Wissenschaft« gegen weniger entwickelte, oft primitive Formen menschlicher Interaktion mit der natürlichen Welt auszuspielen, hindert uns daran, die hochkomplexen Unterschiede und Spaltungen innerhalb der Gesellschaft zu untersuchen, was zur Bestimmung unserer Probleme und deren Lösungen so notwendig wäre.

Das alte Ägypten beispielsweise hatte eine deutlich andere Haltung zur Natur als das alte babylonische Reich. In Ägypten herrschte eine ehrerbietige Haltung gegenüber einer Anzahl im

wesentlichen animistischer Naturgottheiten vor, wobei viele unter ihnen teils menschliche, teils tierische Gestalt hatten. Das babylonische Reich hingegen schuf ein Pantheon sehr menschlicher und politischer Gottheiten. Ägypten war jedoch keineswegs weniger hierarchisch in seinem Umgang mit Menschen als Babylonien und war vielleicht sogar noch repressiver in seiner Haltung zur Individualität. Gewisse jagende Völker mögen, trotz eines starken animistischen Glaubens, ebenso destruktiv der Tierwelt gegenüber gewesen sein wie urbane Zivilisationen mit einem überzogenen Anspruch an die Vernunft.

10

Wenn wir diese zahlreichen Unterschiede sowie die Vielfalt an sozialen Formen einfach zusammenwerfen und durch einen Begriff wie »Gesellschaft« gleichsetzen, ist dies eine Beleidigung der Vernunft und Intelligenz. Somit wird Gesellschaft per se zu etwas »Unnatürlichem«.

»Vernunft«, »Technik« und »Wissenschaft« werden als »destruktiv« abgestempelt, ungeachtet der gesellschaftlichen Faktoren, die ihre Anwendung steuern. Menschliche Versuche, in die Umwelt einzugreifen, werden als Bedrohung verstanden – als ob unsere »Art« wenig oder nichts dafür tun könnte, diesen Planeten für das Leben generell zu verbessern.

Natürlich sind wir nicht weniger Tier als andere Säugetiere, aber wir sind auch mehr als eine bloße Herde, die auf einer afrikanischen Steppe weidet. Was unser Mehr ausmacht, nämlich die An von Gesellschaften, die wir bilden, und wie wir untereinander abgegrenzt und in Hierarchien und Klassen getrennt sind, bestimmt tiefgreifend unser Verhalten und unsere Wirkung auf die natürliche Welt.

Wenn wir Menschheit und Gesellschaft so radikal von der Natur trennen bzw. sie ganz naiv auf bloße zoologische Einheiten reduzieren, dann können wir letzten Endes nicht mehr erkennen, wie die menschliche Natur aus der nicht-menschlichen Natur und die Evolution der Gesellschaft aus der Evolution der Natur entstanden ist. Die Menschheit wird dadurch in unserem »Zeitalter der Entfremdung« nicht nur sich selbst entfremdet, sondern auch der natürlichen Welt, in der sie von jeher als komplexe und denkende Lebensform verwurzelt war.

Entsprechend wird uns ständig von liberalen und menschenfeindlichen Umweltschützern vorgehalten, wie »wir« als Art für den Verfall der Umwelt verantwortlich seien. Man muß sich nicht unbedingt in die Enklaven der Mystiker und Gurus in San Francisco begeben, um diesem arten-zentrierten, vom Gesellschaftlichen abgehobenen Verständnis ökologischer Probleme und ihrer Ursachen zu begegnen. In New York ist es nicht anders.

Ich werde nicht so schnell eine »Umwelt«-Ausstellung im New Yorker Museum für Naturgeschichte in den siebziger Jahren vergessen. Hier wurden dem Besucher eine lange Reihe von Objekten präsentiert, die alle beispielhaft für Umweltverschmutzung und ökologische Zerrüttung waren. Das Objekt, das die Ausstellung abschloß, trug den alarmierenden Titel »Das gefährlichste Tier der Erde« und war einfach nur ein großer Spiegel, der den menschlichen Betrachter, der vor ihm stand, reflektierte. Deutlich kann ich mich an einen kleinen schwarzen Jungen erinnern, dem ein weißer Lehrer die Botschaft zu erklären versuchte, die dieses arrogante Ausstellungsobjekt vermitteln sollte.

11

Nicht ausgestellt hingegen waren Bilder von Vorständen oder Aufsichtsräten, die gerade die Rodung einer Berglandschaft planen, oder von Regierungsvertretern, die mit jenen unter einer Decke stecken.

Die Ausstellung vermittelte in erster Linie die eine, zutiefst menschenfeindliche These: Menschen an sich, und nicht eine habgierige Gesellschaft mit ihren wohlhabenden Nutznießern, sind für das ökologische Ungleichgewicht verantwortlich – die Armen wie die Reichen, Menschen mit nicht – weißer Hautfarbe ebenso wie privilegierte Weiße, Frauen nicht anders als Männer, die Unterdrückten nicht weniger als die Unterdrücker. An die Stelle von Klassen war der Mythos von der »biologischen« Art »Mensch« getreten; statt Hierarchien wirkten Einzelne; der persönliche Geschmack (oft genug von zudringlichen Massenmedien geformt) hatte soziale Beziehungen ersetzt; und die Machtlosen, so armselig und isoliert sie lebten, nahmen die Rolle ein, die gigantischen Konzernen, korrupten Bürokratien und dem ganzen gewalttätigen Staatsapparat zukommt.

Das Verhältnis der Gesellschaft zur Natur

Um solche indiskutablen »Umwelt«-Ausstellungen, die unterschiedslos die Privilegierten gleich den Unterprivilegierten im selben Rahmen erscheinen lassen, hinter uns zu lassen, scheint es an dieser Stelle angebracht, etwas sehr Relevantes und Notwendiges zu tun: Gesellschaft nämlich wieder in einen ökologischen Kontext zu stellen. Mehr denn je muß betont werden, daß fast alle ökologischen Probleme soziale Probleme sind und nicht einfach oder in erster Linie das Ergebnis religiöser, geistlicher oder politischer Ideologien. Daß diese Ideologien eine unökologische Haltung in Menschen aller gesellschaftlicher Schichten fördern, muß hier sicherlich nicht besonders hervorgehoben werden. Aber statt Ideologien einfach für bare Münze nehmen, müssen wir viel eher fragen, woraus sich diese Ideologien entwickeln.

Ziemlich oft werden Menschen durch wirtschaftlichen Druck gezwungen, entgegen eigenen besten Vorsätzen oder sogar stark empfundenen natürlichen Werten zu handeln. Holzfäller, die beauftragt werden, einen herrlichen Wald zu roden, haben eigentlich normalerweise keinen »Haß« auf Bäume.

Sie haben fast keine andere Wahl, als die Bäume zu fällen, ebenso wenig wie den Arbeitern eines Schlachthofes bei der Tötung der Tiere eine Wahl bleibt. Natürlich finden sich in jeder Gemeinschaft oder jedem Beruf destruktive und sadistische Typen, nicht ausgenommen jene menschenverachtenden Umweltschützer, die die Menschheit am liebsten ausgerottet sähen. Aber die überwiegende Mehrheit der Menschen sucht sich diese Art Tätigkeiten, auch solche schweißtreibenden wie den Bergbau, nicht freiwillig aus. Meist wird der Beruf aus schierer Not ausgeübt, und vor allem ist er das Produkt eines sozialen Prozesses, über den einfache Menschen keine Kontrolle haben.

Wenn wir unsere heutigen ökologischen, ökonomischen und politischen Probleme verstehen wollen, müssen wir ihre gesellschaftlichen Ursachen erforschen und sie mit gesellschaftlichen Mitteln beseitigen. »Deep Ecology«, »spirituelle«, antihumanistische und menschenfeindliche ökologische Ansätze führen uns in die Irre, wenn sie unsere Aufmerksamkeit von sozialen Ursachen auf soziale Symptome ablenken. Wenn unsere Verpflichtung darin besteht, zum Verständnis bedeutender ökologischer Umwälzungen die Veränderungen gesellschaftlicher Verhältnisse zu betrachten, entfernen uns die genannten ökologischen Ansätze von gesellschaftlichen Kategorien, hin zu »spirituellen«, »kulturellen« oder vage definierten »traditionellen« Erklärungen.

Die Bibel hat den europäischen Antinaturalismus nicht hervorgebracht; sie diente vielmehr dazu, den Antinaturalismus zu rechtfertigen, der bereits in heidnischen Zeiten – allen animistischen Zügen

vorchristlicher Religionen zum Trotz – existierte. Der Einfluß des christlichen Antinaturalismus gewann mit dem Aufkommen kapitalistischer Strukturen ein besonderes Gewicht. Die Gesellschaft muß nicht nur Bestandteil ökologischer Betrachtungen sein, um zu verstehen, warum die einen streng naturalistisch, die anderen dagegen streng antinaturalistisch fühlen. Es geht überhaupt darum, verstärkt gesellschaftliche Bedingungen zu analysieren. Wir müssen das Verhältnis von Gesellschaft zur Natur herausfinden, die Gründe, warum Gesellschaft die natürliche Welt zerstören kann und, alternativ dazu, die Gründe dafür, warum die Gesellschaft einen wichtigen Beitrag zur Entwicklung, Kultivierung und Bereicherung der natürlichen Evolution geleistet hat und auch weiterhin leisten kann.

Soweit wir von ›Gesellschaft‹ in irgendeinem abstrakten und generellen Sinne sprechen können – und es soll hier daran erinnert werden, daß unter historischen Aspekten jede Gesellschaft einzigartig und von anderen völlig verschieden ist – sind wir dazu verpflichtet, das zu untersuchen, was wir am besten mit ›Sozialisation‹ und nicht bloß mit ›Gesellschaft‹ bezeichnen.

Gesellschaft ist ein bestimmtes Geflecht von Beziehungen, das wir oft als selbstverständlich hinnehmen und unter einem starren Blickwinkel sehen. Vielen Menschen erscheint es heute so, als habe es eine marktorientierte Gesellschaft, errichtet auf der Grundlage von Handel und Wettbewerb, schon »immer« gegeben, obgleich uns die Existenz von Vor-Marktgesellschaften, geprägt von Geschenken und gemeinschaftlicher Arbeit, vage dämmern mag. Sozialisation hingegen ist ein Prozeß, gerade so, wie das individuelle Leben ein Prozeß ist. Historisch gesehen kann der Prozeß, Menschen zu sozialisieren, mit einer Art gesellschaftlicher Kindheit verglichen werden, in der die Menschheit unter Schmerzen zur sozialen Reife heranwächst.

Wenn wir anfangen, Sozialisation grundlegend zu betrachten, fällt auf, daß Gesellschaft an sich, in ihren ursprünglichsten Formen, sich aus der Natur entwickelte. Tatsächlich ist jede soziale Entwicklung eine Fortführung des natürlichen Evolutionsprozesses in das Reich der Menschheit. Wie der römische Redner und Philosoph Cicero bereits vor etwa zweitausend Jahren sagte: »...durch den Gebrauch unserer Hände schaffen wir innerhalb des Reiches der Natur eine zweite Natur für uns selbst.«

Cicero's Beobachtung ist allerdings nur sehr unvollständig: das ursprüngliche, vorgeblich unberührte »Reich der Natur«, das auch als »Erste Natur« bezeichnet wird, ist nicht allein durch den »Gebrauch unserer Hände« ganz oder teilweise zur »Zweiten Natur« umgearbeitet worden. Vielmehr haben das Denken, die Sprache sowie komplexe, sehr wichtige biologische Veränderungen eine wesentliche, ja zeitweise eine entscheidende Rolle bei der Entwicklung einer »Zweiten« innerhalb der »Ersten Natur« gespielt.

Ich benutze bewußt den Begriff »umgearbeitet« als Hinweis auf die Tatsache, daß die »Zweite Natur« nicht nur einfach ein Phänomen ist, welches sich außerhalb der ›Ersten Natur‹ entwickelt hat – deshalb der spezielle Wert, der Ciceros Gebrauch des Ausdrucks »innerhalb des Reiches der Natur...« beigemessen werden sollte. Wenn ich betone, daß die ›Zweite Natur‹ – oder genauer gesagt, die Gesellschaft im weitesten Sinn des Wortes – innerhalb der ursprünglichen »Ersten Natur« ins Dasein getreten ist, dann will ich damit verdeutlichen, welche naturalistische Dimension das soziale Leben immer gehabt hat, und dies trotz des Gegensatzes von Natur und Gesellschaft, wie er in unserem Denken verankert ist.

Soziale Ökologie ist demnach ein Ausdruck, der in besonderem Maße verdeutlicht, daß Gesellschaft nicht plötzlich, sozusagen wie ein Vulkanausbruch, über die Welt gekommen ist Gesellschaftliches Leben ist nicht notwendigerweise mit der Natur in einem unerbitterlichen Kriegszustand konfrontiert. Die Herausbildung der Gesellschaft ist eine natürliche Tatsache, die ihre Ursprünge in der Biologie menschlicher Sozialisation hat.

Der menschliche Sozialisationsprozeß, aus dem die Gesellschaft hervorgeht – sei es in Form von Familien, Horden, Stämmen oder komplexeren Typen menschlicher Verkehrsformen – hat seine Quelle in elterlichen Beziehungen, insbesondere den Mutter-Kind-Bindungen. Die biologische Mutter kann innerhalb dieses Prozesses sicherlich vielfältig ersetzt werden – durch den Vater, durch Verwandte, eigentlich durch jedes Mitglied der Gemeinschaft Sobald aber soziale Eltern und soziale Geschwister, also die menschliche Gemeinschaft, die das Kind umgibt, an der Pflege und Betreuung teilnehmen, die normalerweise durch die leiblichen Eltern erfolgt: in diesem Augenblick gewinnt Gesellschaft ihre ureigenste Qualität.

In der Folge läßt die Gesellschaft den Zustand einer bloß sich reproduzierenden Gruppe hinter sich und bildet institutionalisierte menschliche Beziehungen aus; von einer relativ formlosen Tiergemeinschaft schreitet sie zu einer klar strukturierten sozialen Ordnung fort Bei der Bildung von Urgesellschaften ist es mehr als wahrscheinlich, daß die Menschen über tief verwurzelte Blutsbande, vor allem mütterliche Bindungen, in die »Zweite Natur« sozialisiert wurden. Wir werden noch sehen, daß im Laufe der Zeit die Strukturen oder Institutionen, welche die Weiterentwicklung der Menschheit von einer bloßen Tiergemeinschaft zu einer authentischen Gesellschaft markierten, weitreichenden Veränderungen ausgesetzt waren und daß diese Veränderungen für die soziale Ökologie eine erstrangige Bedeutung annehmen sollten.

Gesellschaften entwickeln sich auf Gedeih und Verderb um Statusgruppen, Hierarchien, Klassen und Staatsgebilde. Aber Reproduktion und Familie bleiben die stete biologische Basis einer jeden Form sozialen Lebens wie auch die Keimzelle der Sozialisation und der Grundbaustein für eine Gesellschaft. Robert Briffault stellt bereits in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts fest, daß

»... wir nur einen einzigen Faktor (kennen), der noch die rudimentärste menschliche Gruppe eindeutig von allen Tiergruppen unterscheidet; dies ist die Gemeinschaft zwischen Müttern und Kindern, welche überhaupt die einzige Form wahrer sozialer Solidarität bei Tieren darstellt. Im Laufe der Evolution der Säugetiere ist ein kontinuierlicher Anstieg der Dauer dieser Gemeinschaft erkennbar, die eine Konsequenz aus der Verlängerung der Periode kindlicher Abhängigkeit darstellt«[1)],

eine Verlängerung, die Briffault im Zusammenhang mit einer Erhöhung der Schwangerschaftsdauer und Weiterentwicklung der Intelligenz sieht.

Die biologische Dimension, die Briffault dem zuweist, was wir mit Gesellschaft und Sozialisation bezeichnen, kann nicht deutlich genug betont werden. Sie ist ein entscheidendes Merkmal, nicht nur im Ursprung von Gesellschaft im Verlaufe der Evolution der Tierwelt, sondern auch in der täglichen Neuformierung der Gesellschaft in unserem alltäglichen Leben. Jedes neugeborene Kind und die ausgiebige Pflege und Sorgfalt, die es in den folgenden Jahren erfährt, erinnern uns daran, daß hier nicht nur ein neuer Mensch entstanden ist, sondern die Gesellschaft selbst eine Reproduktion erfahren hat.

Im Vergleich mit Nachkommen anderer Arten entwickeln sich Kinder langsam und über einen sehr langen Zeitraum. Durch die enge Verbindung mit den Eltern, Geschwistern, Verwandten und dem sich

stetig erweiternden gesellschaftlichen Kreis bewahren sie sich den formbaren Geist, aus dem schöpferische Individuen und flexible soziale Gruppierungen erwachsen können. Auch wenn Tiere sich vielfach in menschenähnlicher Weise zusammenschließen, so schaffen sie doch keine »Zweite Natur« um eine kulturelle Tradition herum, ebensowenig wie sie über eine komplexe Sprache verfügen, eine ausgefeilte Begriffswelt beherrschen oder ihre Umwelt mit derart beeindruckender Zielstrebigkeit umgestalten können.

Ein Schimpanse beispielsweise hat eine Kindheit von nur etwa drei Jahren, während die Zeit des Heranwachsens sieben Jahre beträgt. Mit zehn Jahren hat der Schimpanse somit das volle Erwachsenenalter erreicht.

Bei ***Kindern*** dagegen beträgt die Phase der eigentlichen Kindheit etwa sechs Jahre, und weitere vierzehn Jahre werden als Zeit des Heranwachsens betrachtet. Der Schimpanse hat somit sein geistiges und körperliches Wachstum in der Hälfte der Zeit des Menschen abgeschlossen; seine Lernfähigkeit oder zumindest die Fähigkeit zu denken, hat dann bereits einen Endpunkt erreicht, während der Mensch seinen Geist noch jahrzehntelang weiter bilden kann. Auch bilden sich Schimpansengemeinschaften häufig nur in engem Rahmen und auf persönlicher Basis; menschliche Gemeinschaften hingegen sind vom Wesen her stabil, hoch institutionalisiert und von einem Moment von Solidarität und Gestaltungsvermögen gekennzeichnet, das unseres Wissens mit keiner nicht-menschlichen Art vergleichbar ist.

17

Die zeitlich verlängerte Formbarkeit des menschlichen Denkens, ihre Abhängigkeit und soziale Kreativität führen zu zwei Erkenntnissen von entscheidender Bedeutung. Erstens müssen frühe menschliche Sozialverbände eine starke Tendenz zur Unabhängigkeit innerhalb eines Gruppenverbandes kultiviert haben – wobei hierunter nicht jener »ungebändigte Individualismus« zu verstehen ist, den wir mit Unabhängigkeit assoziieren.

Praktisch die gesamte anthropologische Forschung hat gezeigt, daß Anteilnahme, gegenseitige Unterstützung, Solidarität und Verständnis die vorherrschenden sozialen Tugenden waren, die das Leben früher menschlicher Gemeinschaften bestimmten. Die Vorstellung, daß die Menschen, um gut leben, ja um überleben zu können, aufeinander angewiesen sind, leitete sich von der Abhängigkeit des Kindes von den Erwachsenen ab. Unabhängigkeit, geschweige denn Konkurrenz, wäre für ein Wesen, das über so lange Zeit in sorgsam behüteter Abhängigkeit großgezogen wurde, ein völlig fremder, abwegiger Gedanke. Ein weitgehend kulturell geprägtes Wesen, das selbst einer langen Pflege bedurft hatte, wird mit der gleichen Selbstverständlichkeit Sorge für andere tragen. Unsere moderne Version von Individualismus, oder genauer von Egoismus, würde in völligem Widerspruch zu jenen frühen Formen der Solidarität und gegenseitigen Hilfe stehen, ohne die ein solch physisch zerbrechliches Tier, wie es das menschliche Wesen verkörpert, nicht hätte überleben können – nicht als Erwachsener und schon gar nicht als Kind.

Zweitens muß die gegenseitige Abhängigkeit tiefgreifend strukturiert gewesen sein. Es gibt nirgends einen Hinweis darauf, daß menschliche Wesen normalerweise durch solch lockere Beziehungen miteinander verbunden sind, wie wir sie heute unter unseren Primatenvettern finden. Daß natürlich soziale oder institutionelle Bezüge in Zeiten radikaler Veränderungen oder kultureller Zusammenbrüche aufgelöst werden können, darüber braucht hier nicht gestritten zu werden. Aber unter relativ stabilen Verhältnissen war die menschliche Gesellschaft niemals jene »Horde«, die Anthropologen des letzten Jahrhunderts als Basis für ein rudimentäres soziales Leben voraussetzten. Ganz im Gegenteil, heute weist vieles darauf hin, daß alle Menschen, vielleicht sogar unsere

entferntesten menschenähnlichen Vorfahren, in irgendwie strukturierten Familienverbänden und später in Gruppen, Stämmen und Dörfern gelebt haben. Kurzum, sie waren (und sind) nicht nur emotional und moralisch, sondern auch strukturell durch eindeutig definierbare und ziemlich dauerhafte Institutionen miteinander verbunden.

18

Nicht-menschliche Arten mögen mitunter lose Verbände formen und sich sogar zu einem kollektiven Schutz organisieren, um ihre Jungen vor Angreifern zu verteidigen. Diese Gemeinschaften können aber wohl kaum, außer in einem sehr weiten und oberflächlichen Sinne, als strukturiert bezeichnet werden. Menschen dagegen bilden höchst formalisierte Gemeinschaften, die im Laufe der Zeit in ihrer Struktur ständig weiter ausgebaut werden. Und tatsächlich bilden sie nicht nur Gemeinschaften, sondern ein neues Phänomen, nämlich Gesellschaften.

Wenn wir nicht in der Lage sind, Tiergemeinschaften von menschlichen Gesellschaftsformen zu unterscheiden, setzen wir uns der Gefahr aus, die einzigartigen Züge zu übersehen, die das menschliche Sozialleben von der tierischen Gemeinschaft unterscheidet – vor allem die Möglichkeit, daß eine Gesellschaft sich ändert, ob zum Guten oder Schlechten, und wie es zu solchen Veränderungen kommt. Eine komplexe Gesellschaft auf eine bloße Gemeinschaft zu reduzieren, läßt leicht übersehen, wie sich Gesellschaften im Verlauf der Geschichte voneinander unterschieden. Wir können dabei ebenso übersehen, wie sich einfache Statusunterschiede zu fest etablierten Hierarchien entwickelten, oder Hierarchien zu ökonomischen Klassen.

Womöglich verfehlen wir dabei den eigentlichen Kern eines Begriffs wie ›Hierarchie‹, als hochorganisiertes System von Befehl und Gehorsam – ganz im Gegensatz zu persönlichen, individuellen und oft kurzlebigen Statusunterschieden, die meist gar keines unmittelbaren Zwanges bedürfen. Wir neigen im Endeffekt dazu, die streng institutionalisierten Produkte menschlichen Willens, die aus Intentionen, widersprüchlichen Interessen und aus Traditionen heraus entstanden sind, mit dem immergleichen gemeinschaftlichen Leben an sich zu verwechseln, als hätten wir es mit Wesenszügen, scheinbar unveränderlichen Merkmalen der Gesellschaft zu tun und nicht mit gefertigten Strukturen, die modifiziert, verbessert, verschlechtert – oder ganz einfach abgeschafft werden können. Von Anbeginn der Geschichte, bis in die moderne Zeit, bestand der Trick aller herrschenden Eliten einfach darin, die eigenen, gesellschaftlich geschaffenen hierarchischen Herrschaftssysteme mit gemeinschaftlichem Leben als solchem gleichzusetzen, wobei letztlich die von Menschen erschaffenen Institutionen als von Gottes Gnaden erscheinen oder eine biologische Rechtfertigung erhalten.

Eine gegebene Gesellschaft und ihre Institutionen tendieren also dazu, sich in permanenten und unveränderbaren Einheiten zu vergegenständlichen und ein mysteriöses, außerhalb der Natur existierendes Eigenleben anzunehmen – nämlich als Ausfluß einer scheinbar unabänderlichen »menschlichen Natur«, die als ein Ergebnis genetischer Programmierung bereits am Anfang gesellschaftlichen Lebens stand.

19

Im anderen Extrem interpretiert man eine Gesellschaft und ihre Institutionen als reines Naturprodukt, ununterscheidbar von anderen Tiergemeinschaften mit ihren ›Alpha-Männchen‹, ›Aufsehern‹, ›Anführern‹ und ihren ›hordenartigen‹ Lebensweisen. Und wenn dann so unschöne Themen wie

Kriege oder soziale Konflikte zur Sprache kommen, werden diese auf die Gene zurückgeführt, in denen angeblich der Krieg, ja bereits ›die Habsucht‹ angelegt ist.

Während in der Vorstellung einer abstrakten, von der Natur unabhängigen Gesellschaft ein Dualismus waltet, welcher Natur und Gesellschaft scharf voneinander absetzt, zeigt sich in der gleichermaßen abstrakten Idee einer vom Naturzustand nicht zu unterscheidenden Gesellschaft ein primitiver Reduktionismus, in dem Gesellschaft und Natur miteinander verschmolzen werden. Diese scheinbar gegensätzlichen, jedoch eng miteinander verknüpften Vorstellungen sind deshalb so verführerisch, weil sie so simplistisch sind. Auch wenn sie von ihren intelligenteren Anhängern in nuancierterer Form verbreitet werden, lassen sie sich doch leicht zu Auto-Aufkleberparolen verkürzen und in eingängigen Dogmen verhärten.

Soziale Ökologie

Der Ansatz der ***Sozialen Ökologie*** zur Bestimmung von Gesellschaft und Natur mag intellektuell anspruchsvoller erscheinen, er vermeidet jedoch den simplistischen Dualismus wie den grobschlächtigen Reduktionismus. Soziale Ökologie versucht aufzuzeigen, wie Gesellschaft allmählich aus der Natur herauswächst, und will dabei weder deren Unterschiedlichkeit noch ihr Verwobensein außer Acht lassen.

Der alltägliche Prozeß der Sozialisation der Jugend durch die Familie ist ebenso von Biologie geprägt, wie die tägliche Altenpflege durch das medizinische Establishment von harten gesellschaftlichen Zwängen. Genausowenig werden wir jemals aufhören Säugetiere zu sein, die primäre natürliche Bedürfnisse haben, aber wir haben diese Bedürfnisse und deren Befriedigung weitgehend durch ein breites Spektrum sozialer Formen institutionalisiert. Das Gesellschaftliche und das Natürliche durchdringen sich also ständig gegenseitig in allen Fragen des Alltagslebens, ohne jedoch ihre Identität in einem gemeinsamen Prozeß der Interaktion, ja der Interaktivität zu verlieren.

20

So offensichtlich dies auch zunächst in solch alltäglichen Problemen wie der Sorgfalt und Pflege erscheinen mag, soziale Ökologie wirft Fragen auf, die eine weitreichende Bedeutung für die verschiedensten Formen des Zusammenwirkens von Gesellschaft und Natur und die sich hieraus ergebenden Probleme haben. Wie entstand diese Trennung, dieses kriegerisch anmutende Verhältnis zwischen Menschheit und Natur? Welche institutionellen Formen und Ideologien machten diesen Konflikt möglich? War dieser Konflikt angesichts des Wachstums der menschlichen Bedürfnisse und Technologie wirklich unvermeidlich? Könnte er in einer zukünftigen, ökologisch orientierten Gesellschaft gelöst werden?

Wie kann sich eine rationale, ökologisch orientierte Gesellschaft in den Prozeß der natürlichen Evolution einpassen? Gibt es irgendeinen Grund zu glauben, daß das menschliche Bewußtsein – wie die Kultur selbst ein Ergebnis natürlicher Evolution – einen entscheidenden Höhepunkt in der natürlichen Entwicklung darstellt, besonders in der langen Phase der Subjektwerdung von der empfindlichen und von Selbsterhaltung bestimmten einfachsten Lebensform zu der bemerkenswerten Intellektualität und dem Bewußtsein der komplexesten?

Ich stelle diese sehr provozierenden Fragen nicht, um eine überhebliche Arroganz gegenüber nichtmenschlichen Lebensformen zu rechtfertigen. Wir müssen des Menschen Einzigartigkeit als Gattung, die sich durch seine sozialen, phantasievollen, konstruktiven und konzeptionellen Eigenschaften auszeichnet, in eine Art Synchronisation mit der Schöpfungskraft, dem Reichtum und

der Vielfalt der Natur bringen. Ich habe behauptet, daß dieser Synchronisationsprozeß nicht dadurch erreicht werden kann, daß wir einen Gegensatz zwischen Natur und Gesellschaft konstruieren, zwischen nichtmenschlichen und menschlichen Lebensformen, zwischen lebendiger Fruchtbarkeit und toter Technik, oder zwischen der Subjektivität des Natürlichen und dem menschlichen Bewußtsein.

Ein wesentliches Ergebnis der Diskussion über die Wechselbeziehung zwischen Natur und Gesellschaft ist die Tatsache, daß die menschliche Intellektualität, obgleich etwas Besonderes, dennoch eine tief verwurzelte natürliche Grundlage besitzt. Unser Gehirn und Nervensystem ist nicht einfach aus dem Nichts heraus entstanden, sondern ihnen ist eine lange natürliche Entwicklungsgeschichte vorausgegangen. Das, was wir als Kernstück menschlicher Identität so wertschätzen – unsere erstaunliche Fähigkeit, auf komplexen begrifflichen Ebenen zu denken – läßt sich in seinen Etappen, vom Nervensystem primitiver Wirbelloser über das Ganglion der Weichtiere, das Rückgrat der Fische, das Hirn der Amphibien und die Großhirnrinde der Primaten, zurückverfolgen.

Auch in dieser tiefsten unserer menschlichen Eigenschaften sind wir ebenso sehr das Ergebnis der natürlichen wie der sozialen Evolution. Als Menschen verkörpern wir ganze Äonen organischer Differenzierung und Verfeinerung. Wie alle komplexen Formen des Lebens sind wir nicht nur Teil der natürlichen Evolution, wir sind gleichsam ihre Erben und ein Produkt natürlicher Fruchtbarkeit.

Beim Versuch aufzuzeigen, wie Gesellschaft langsam aus der Natur herauswächst, muß die Soziale Ökologie ebenfalls die Aufgabe übernehmen zu erklären, wieweit die Gesellschaft selbst Prozessen der Differenzierung und Verfeinerung unterliegt. Soziale Ökologie muß diejenigen Weichenstellungen innerhalb der sozialen Evolution untersuchen, wo die Brüche entstanden, die die Gesellschaft mehr und mehr in einen Gegensatz zur Natur brachten, und muß eine Antwort darauf finden, wie sich dieser Gegensatz bis zu unserer modernen Zeit herausbildete.

Sollte die menschliche Art tatsächlich eine Form des Lebens sein, die bewußt und reichlich zur Verbesserung der natürlichen Welt beitragen kann, anstatt sie einfach nur zu schädigen, dann muß Soziale Ökologie vor allem diejenigen Faktoren benennen, die so viele Menschen zu Parasiten statt zu aktiven Partnern an der Seite der organischen Evolution werden lassen. Dieses Projekt darf nicht Zufällen überlassen bleiben, sondern muß den ernsthaften Versuch unternehmen, sowohl den inneren Zusammenhang zwischen natürlichen und gesellschaftlichen Entwicklungen im Auge zu behalten, als auch dessen Relevanz für unsere Zeit und für den Aufbau einer ökologischen Gesellschaft zu bestimmen.

Einer der wichtigsten Beiträge der Sozialen Ökologie im Rahmen der gegenwärtigen ökologischen Diskussion ist die Ansicht, daß die elementaren Probleme zwischen Gesellschaft und Natur nicht aus deren Spannungsverhältnis erwachsen, sondern im Innern der Gesellschaft entstehen. Der Riß zwischen Gesellschaft und Natur hat seine tiefsten Wurzeln in Rissen innerhalb der gesellschaftlichen Sphäre, nämlich in tiefgreifenden Konflikten zwischen den Menschen; die oft durch unseren allumfassenden Begriff von »Menschheit« verschleiert werden.

Diese entscheidende Position steht in krassem Widerspruch zu nahezu allen gängigen ökologischem Denkansetzen, selbst innerhalb der Gesellschaftstheorien. Einer der unerschütterlichsten Grundsätze, den das derzeitige Ökologiebewußtsein mit dem Liberalismus, Marxismus und Konservatismus teilt, ist der historische Glaube, daß die »Naturbeherrschung« die Herrschaft des Menschen über den Menschen voraussetze.

22

Am augenfälligsten wird dies in der Gesellschaftstheorie. Fast alle unsere derzeitigen sozialen Ideologien haben die Frage der Herrschaft über Menschen zum zentralen Moment ihrer Theorie gemacht. Vom klassischen Denken bis zur Gegenwart gehört es zu den am meisten verbreiteten Ansichten, daß die Befreiung von der »Beherrschung des Menschen durch die Natur« die Beherrschung des Menschen durch den Menschen als das früheste Produktionsmittel und den Einsatz des Menschen als Instrument, sich die Natur nutzbar zu machen, rechtfertigt. Daraus wird seit Jahrhunderten hergeleitet, daß es zur Nutzbarmachung der Natur notwendig sei, Menschen selbst, und zwar in Form von Sklaven, Leibeigenen oder Arbeitern, nutzbar zu machen.

Daß diese instrumentelle Denkweise die Ideologien fast aller Herrschaftseliten durchdringt und bei liberalen wie bei konservativen Bewegungen seit jeher als Rechtfertigung dafür herhalten muß, sich innerhalb des Status quo einzurichten, muß hier nicht weiter ausgeführt werden. Der Mythos einer »gnadenlosen« Natur mußte schon immer dazu herhalten, um die »Gnadenlosigkeit« der Ausbeuter in ihrer Härte den Ausgebeuteten gegenüber zu rechtfertigen – und bot so die Legitimation für den politischen Opportunismus der liberalen und konservativen Kräfte. »Innerhalb des Systems« zu arbeiten war immer mit der Akzeptanz von Herrschaft als einer Form, gesellschaftliches Leben zu »organisieren«, verbunden und wurde im günstigsten Fall als Befreiung der Menschen von ihrer sogenannten Beherrschung durch die Natur verstanden.

Wie allerdings wohl weniger bekannt ist, rechtfertigt auch Marx die Entstehung der Klassengesellschaft und des Staates als Schlüssel zur Beherrschung der Natur und angeblich auch zur Befreiung der Menschheit. Erst diese geschichtliche Vision befähigte Marx dazu, seinen materialistischen Geschichtsentwurf und seinen Glauben an die Notwendigkeit einer Klassengesellschaft als Meilenstein auf dem historischen Weg zum Kommunismus zu entwickeln.

Ironischerweise umfaßt vieles von dem, was heute als antihumanistische und mystische Ökologie auftritt, dieselben Denkstrukturen – nur in umgekehrter Form. Ebenso wie ihre instrumentalisierenden Gegner gehen auch diese Ökologen von einer Übermacht der Natur über den Menschen aus, die sich entweder in »Naturgesetzen« oder in einer das menschliche Verhalten lenkenden, nebulösen »Naturweisheit« ausdrückt.

23

Während allerdings die Instrumentalisierer verlangen, die Natur müsse sich der aktiv-aggressiven Menschheit »unterwerfen«, treten die Antihumanisten und mystischen Ökologen für die bedingungslose Unterwerfung der Menschheit unter die »allmächtige« Natur ein. Wie weit sich die beiden Meinungen in ihrem Vokabular und Glaubenssätzen auch unterscheiden mögen, so bauen doch beide auf Herrschaft als Grundbegriff auf: Natur wird als ein Zuchtmeister gesehen; entweder man gehorcht ihm, oder man entthront ihn.

Die Soziale Ökologie sprengt diese Zwickmühle auf, indem sie das gesamte Verständnis von Herrschaft infragestellt, sei es in der Natur oder Gesellschaft, sei es in der Form von »Naturgesetzen« oder »sozialen Gesetzmäßigkeiten«. Wenn wir in der Natur etwas mit Herrschaft bezeichnen, dann projizieren wir damit unsere hochorganisierten gesellschaftlichen Systeme von Befehl und Gehorsam auf ganz spezifische, individuelle und asymmetrische Formen eines Tierverhaltens, bei dem nicht selten nur relativ sanfter Druck ausgeübt wird.

Kurz gesagt, Tiere üben keine Herrschaft untereinander aus, so wie eine menschliche Elite eine unterdrückte soziale Gruppe beherrscht und häufig auch ausbeutet. Genausowenig »herrschen« sie

durch institutionelle Formen systematischer Gewalt, wie es bei gesellschaftlichen Eliten üblich ist. So gibt es unter Affen normalerweise keinen Zwang, sondern lediglich Anfälle dominanten Verhaltens. Gibbons und Orang-Utans sind bekannt für ihr friedliches Verhalten der eigenen Art gegenüber. Gorillas sind meist ebenso friedlich, obgleich sich hier reife und physisch starke Männchen durch einen »höheren Status« gegenüber jüngeren und physisch schwächeren herausheben. Die unter den Schimpansen bekannten »Alpha-Männchen« nehmen keine festen »Status«-Positionen innerhalb ihrer Gruppe ein, weil diese relativ instabil sind. Es gibt die verschiedensten Möglichkeiten, es dort zu einem »Status« zu bringen.

Man könnte sich natürlich leicht eine Tierart nach der anderen vornehmen und feststellen, daß es tatsächlich sehr unterschiedliche Kriterien für die Zuordnung einzelner Individuen zu »höherem« und »niedrigerem« Status gibt. Das Verfahren wird jedoch recht unsinnig, wenn Begriffe wie »Status« so unspezifisch benutzt werden, daß sie nicht nur zwingendes Handeln, sondern auch bloße Differenzen in Gruppenverhalten und Funktionsausübung kennzeichnen sollen.

Dasselbe trifft für den Begriff »Hierarchie« zu. Von seiner Herkunft, wie auch in seiner engeren Bedeutung, ist dies ein ausgesprochen gesellschaftlicher und kein zoologischer Begriff. Ursprünglich eine altgriechische Bezeichnung für Rangunterschiede unter Göttern (bezeichnenderweise wurde in Hierapolis, einer phrygischen Stadt des Altertums, die Muttergöttin verehrt), später auch auf den Klerus bezogen, wird dieses Wort heute inflationär auf alles angewandt, von den Beziehungen in einem Bienenstock bis hin zur erodierenden Wirkung des Wassers auf das Flußbett, wobei dieses letztlich auch noch vom Wasser »dominiert« wird. Ein mit der Aufzucht der Jungen beschäftigtes Elefantenweibchen wird »Matriarchin« genannt, und ein aufmerksamer männlicher Affe, der viel Mut bei der Verteidigung seines Rudels beweist und dafür vielleicht einige »Privilegien« erhält, wird oft als »Patriarch« bezeichnet. Das Nichtvorhandensein eines organisierten Systems von Herrschaftsregeln (das so durchgängig in hierarchisch gegliederten menschlichen Gemeinschaften verbreitet ist und radikalen institutionellen Veränderungen, ja selbst Revolutionen, unterworfen sein kann) wird weitgehend ignoriert.

Die unterschiedlichen Funktionen, die die angeblichen tierischen Hierarchien erfüllen, nämlich die Asymmetrie, die einem Individuum einen »Alpha-Status« und einem anderen einen geringeren zuweist, werden, wenn überhaupt, nicht ausreichend berücksichtigt Mit dem gleichen Recht könnte man sämtlichen hohen Mammutbäumen einen »überlegenen« Status kleineren gegenüber zuerkennen, oder überspitzter formuliert, sie als »Elite« in einem »hierarchischen« Mischwald »unterwürfigen« Eichen voranstellen, (was übrigens dadurch nicht einfacher wird, daß letztere auf der Evolutionsskala weiter oben plaziert sind).

Die Tendenz einer mechanischen Projektion gesellschaftlicher Kategorien auf die Natur ist ebenso widersinnig wie der Versuch, biologische Begriffe auf die Geologie zu übertragen. Mineralien unterliegen nicht dem »Reproduktionsprozeß« organischen Lebens. Stalagmiten und Stalaktiten in Höhlen verändern zweifellos ihre Größe im Laufe der Zeit. Doch keineswegs handelt es sich hierbei um ein Wachstum, das auch nur im entferntesten mit dem Wachstum lebender Wesen vergleichbar wäre.

Wenn man oberflächlich sich ähnelnde Erscheinungsbilder, die häufig ganz unterschiedlichen Ursachen entstammen, in gemeinsame Identitäten zwingt, dann ist das so, als spräche man vom »Stoffwechsel« der Gesteine und der »Moral« der Gene.

Dies bringt uns auf die wiederholten Versuche, ethische und soziale Züge in eine Natur hineinzulesen, die doch nur potentiell ethisch ist in dem Sinne, daß sie die Grundlage für eine objektive Sozialethik bildet. Selbstverständlich existiert Zwang in der Natur, genau so wie Leid und Schmerz, nicht aber Grausamkeit. Tierischer Wille und Intention sind zu begrenzt, um eine Ethik von Gut und Böse, Güte und Grausamkeit zu entwickeln.

25

Das Vorhandensein abstrakten und strukturellen Denkens läßt sich unter den Tieren kaum nachweisen, außer bei den Primaten, Walen, Elefanten und einigen anderen Säugetieren. Selbst unter den intelligentesten Tieren sind, im Vergleich zu den außergewöhnlichen Kapazitäten sozialisierter menschlicher Wesen, der Denkfähigkeit engste Grenzen gesetzt Zugegebenermaßen haben wir, in Anbetracht unseres noch unbekannten kreativen, sozialen und rationalen Potentials, die völlige Menschwerdung noch gar nicht erreicht Unsere vorherrschende Gesellschaftsordnung dient dazu, unsere menschlichen Fähigkeiten zu hemmen, anstatt sie zu entwickeln. Wir können uns noch nicht einmal vorstellen, wie weit unsere besten menschlichen Züge innerhalb einer ethischen, ökologischen und rationalen Ordnung menschlicher Dinge entwickelt werden könnten.

Im Gegensatz hierzu scheint die uns bekannte nichtmenschliche Welt ersichtlich an die Grenze ihrer Fähigkeit gestoßen zu sein, umweltbedingte Veränderungen zu überleben. Wenn bloße Anpassung an eine veränderte Umwelt als das Kriterium für erfolgreiche Evolution gilt (wie viele Biologen glauben), dann hätten Insekten einen höheren Rang in der Entwicklungsstufe erreicht als jede Säugerart. Sie wären aber ebensowenig in der Lage, eine hochgestochene intellektuelle Einschätzung ihrer eigenen Lage zu vollziehen, wie eine »Bienenkönigin« sich auch nur im entferntesten ihres »königlichen« Status bewußt werden könnte – eines Status, möchte ich hinzufügen, den nur Menschen (die schließlich die Herrschaft dummer, unfähiger und grausamer Königinnen und Könige erlitten haben) einem weitgehend bewußtseinslosen Insekt zuschreiben können.

Keine dieser Bemerkungen soll dazu dienen, Natur und Gesellschaft in einen metaphysischen Gegensatz zu bringen. Ganz im Gegenteil, sie sollen hier argumentativ das die beiden verbindende Element in einem graduellen evolutionären Kontinuum aufzeigen, nämlich in welch bemerkenswertem Ausmaß die Menschen in einer rationalen, ökologisch orientierten Gesellschaft – anders als unter einem rein adaptiven Kriterium des evolutionären Erfolges – die Kreativität der Natur verkörpern könnten. Die großen Errungenschaften menschlichen Denkens, der Kunst, der Wissenschaft und der Technik, dienen nicht nur zur Monumentalisierung der Kultur, sie sind ebenso ein Monument der natürlichen Evolution selbst. Kunst, Wissenschaft und Technik liefern den schlagenden Beweis dafür, daß die menschliche Art eine warmherzige, aufregende, vielseitige und besonders intelligente Lebensform darstellt – in der die Natur ihre höchste Schaffenskraft bezeugt hat – und nicht bloß ein kaltblütiges, genetisch determiniertes, gedankenloses Insekt ist.

26

Formen des Lebens, die ihre Umgebung bewußt gestalten und – hoffentlich zum rational und ökologisch Besseren – verändern, repräsentieren einen riesigen Freiraum der Natur für faszinierende, vielleicht grenzenlose Pfade der Evolution, die keine Insektenart jemals erreichen könnte. Insbesondere ermöglichen sie die Evolution einer sich ihrer selbst bewußten Natur. Wenn dies Humanismus sein soll – genauer, ökologischer Humanismus – dann mag die derzeit aktuelle Garde der Antihumanisten und der Menschenfeinde das beste daraus machen.

Andererseits ist Natur nicht ein herrlicher Blick durchs Fenster, der eine Landschaft festhält oder ein statisches Panorama bietet. Solche »Landschafts«-Vorstellungen von Natur mögen zwar die Seele beflügeln, ökologisch aber sind sie trügerisch. Zeitlich und räumlich fixiert, lassen uns diese Bilder leicht vergessen, daß die Natur nicht eine statische Vision der natürlichen Welt ist, sondern die lange kumulative Geschichte natürlicher Entwicklung umschließt. Diese Geschichte beinhaltet die Evolution der anorganischen wie auch der organischen Phänomene. Wo auch immer wir uns auf einem Feld, Wald oder Berggipfel befinden, stehen wir auf uralten Entwicklungen – ob auf geologischen Schichten, auf Fossilien längst ausgestorbener Lebensformen, ob auf den modernen Resten jüngst Verstorbener oder den ersten Regungen neu erwachenden Lebens.

Natur ist keine »Person«, keine »behütende Mutter« oder, in der trockenen materialistischen Sprache des letzten Jahrhunderts, »Materie und Bewegung«. Ebenso wenig ist sie lediglich ein »Prozeß«, der wie die Jahreszeiten aus sich wiederholenden Zyklen besteht oder dem steten Auf- und Abbauprozeß des Stoffwechsels – auch wenn gewisse »Prozeß-Philosophen« das Gegenteil behaupten. Die Geschichte der Natur ist vielmehr eine kumulative Evolution, hin zu immer vielseitigeren, differenzierteren und komplexeren Formen und Beziehungen.

Diese evolutionäre Entwicklung von zunehmend bunter zusammengesetzten Einheiten, insbesondere von lebenden Organismen, eröffnet spannende latente Möglichkeiten. Mit ihrer Vielfalt, Unterschiedlichkeit und Komplexität erschließt die Natur im Zuge ihrer eigenen Entfaltung neue Wege zu immer weiteren Entwicklungen, bietet der Evolution immer neue Alternativen an. In dem Maße, wie Tiere an Komplexität zunehmen, sich selbst wahrnehmen und an Intelligenz gewinnen, fangen sie an, jene grundsätzlichen Entscheidungen zu treffen, die ihre eigene Evolution beeinflussen. Sie sind immer weniger die passiven Objekte der »natürlichen Selektion« und immer mehr die aktiven Subjekte der eigenen Entwicklung.

Ein brauner Hase, der zu einem weißen mutiert und sich in einer Schneelandschaft versteckt, handelt im Interesse seines eigenen Überlebens und »paßt« sich nicht nur an, um zu überleben. Er wird auch nicht von seiner Umgebung »selektiert«, sondern er sucht sich seine eigene Umgebung aus; er trifft eine Wahl und zeigt somit eine gewisse Subjektivität und Urteilsfähigkeit.

Je stärker sich im Verlauf der Evolution die Lebensräume differenzieren, desto eher wird eine biologische Art – vor allem wenn sie über ein komplexes Nervensystem verfügt – im Kampf um ihre Selbsterhaltung Initiative und Urteilsfähigkeit zeigen können. Nur eine derartige, neurologisch geprägte Evolution kann Lebensformen entstehen lassen, die im Zuge ihrer eigenen Entwicklung zu immer mehr Wahlfreiheit gelangen und schließlich den Keim zur Freiheit selbst legen.

Mit dieser Vorstellung von Natur als kumulativer Geschichte zunehmend differenzierter Ebenen materieller Organisation (speziell von Formen des Lebens) und wachsender Subjektivität, schafft die Soziale Ökologie eine Grundlage für ein richtiges Verständnis der Bestimmung des Menschen und der Gesellschaft innerhalb der natürlichen Evolution. Die Geschichte der Natur wird nicht vom »Jeder-gegen-jeden«-Prinzip bestimmt. Sie ist von Strömungen, Richtungen, und soweit es die Menschen betrifft, von bewußten Zwecken bestimmt. Menschen und die soziale Umgebung, die sie sich schaffen, können einen bemerkenswert weiten Horizont für die Entwicklung der natürlichen Welt öffnen – einen Horizont von Bewußtsein, Reflektion und einer nicht gekannten Freiheit der Wahl und Fähigkeit zu bewußter Kreativität. Derjenige Faktor, der so viele Formen des Lebens weitgehend darauf reduziert, sich an eine veränderte Umwelt anzupassen, wird durch die Fähigkeit ersetzt, die eigene Umgebung an existierende und neue Formen des Lebens anzupassen.

Anpassung wird also mehr und mehr durch Kreativität ersetzt, und das scheinbar erbarmungslose Wirken der »Naturgesetze« macht größerer Freiheit Platz. Was frühere Generationen, mit dem Hinweis auf das Fehlen jeglicher moralischer Richtung, »blinde Natur« nannten, wird zur »freien Natur«, zu einer Natur, die langsam Stimme und Wege findet, alle Lebensbereiche von unnötigem Leiden zu erlösen, in einer bewußten Menschheit und einer ökologischen Gesellschaft.

28

Das »Noah-Prinzip«, jede existierende Form des Lebens um ihrer selbst willen zu erhalten – ein Prinzip, das von dem Antihumanisten David Ehrenfeld vertreten wird – ist bedeutungslos ohne die Mindestvoraussetzung, nämlich die Existenz eines »Noah«, – womit eine bewußte Form des Lebens, genannt Menschheit, gemeint ist, die vielleicht auch solche Lebensformen rettet, die die Natur selbst, in einer Eiszeit, Austrocknung des Landes oder einer kosmischen Kollision ausrotten würde.[2)]

Grizzlybären, Wölfe, Pumas und dergleichen sind vor dem Aussterben nicht sicherer, nur weil sie sich ausschließlich in der schützenden Obhut einer angeblichen »Mutter Natur« befinden. Falls die Theorie stimmt, daß das Aussterben der großen mesozoischen Reptilien durch Klimaveränderungen als Folge der Kollision eines Asteroiden mit der Erde verursacht wurde, dann wäre das Überleben der existierenden Säugetiere angesichts einer ebenso sinnlosen Zufallskatastrophe genau so unsicher, es sei denn, es gibt eine bewußte, ökologisch ausgerichtete Lebensform, die über die technologischen Mittel gebietet, sie zu retten.

Die Frage ist also nicht, ob die soziale Evolution sich im Gegensatz zur natürlichen Evolution befindet. Worauf es vielmehr ankommt, ist die Einordnung der sozialen Evolution in die Evolution der Natur, sowie die Klärung der Frage, warum beide gegeneinander zum Schaden des Lebens als Ganzem – unnötigerweise, wie ich meine – ausgespielt werden. Wir können nicht sicher sein, daß die Möglichkeit, rational und frei zu sein, auch verwirklicht wird. Wenn die soziale Evolution als das Potential zur Erweiterung des Horizontes der Evolution der Natur vermittels einer noch nie dagewesenen Kreativität und wenn die Menschen als das Potential einer selbstbewußten und freien Natur betrachtet werden können, dann stellt sich die Frage, warum diese Potentiale so fehlentwickelt wurden und wie sie genutzt werden können.

Die Soziale Ökologie sieht ihre Verpflichtung gegenüber der natürlichen Evolution unter anderem darin, daß sie diese Potentialität als gegeben nimmt und für realisierbar hält. Dieser Anspruch steht völlig im Gegensatz zu jener Vorstellung von einer Natur-»Landschaft«, vor der Bergmenschen in Ehrfurcht erstarren oder aus der romantische Schwärmer mystische Bilder einer personifizierten Gottheit heraufbeschwören, wie es heute ja so sehr en vogue ist. Es ist oberflächlich und führt in die Irre, wenn man die Brüche zwischen natürlicher und sozialer Evolution, nichtmenschlichem und menschlichem Leben, einer unbändigen »dornigen« Natur und einer besitzergreifenden, raffgierigen Menschheit als unvermeidlich betrachtet.

28

Nicht weniger oberflächlich und irreführend sind die reduktionistischen Ansätze, in welchen die soziale in der natürlichen Evolution aufgehen soll, die Kultur in einer Orgie des Irrationalismus, Theismus und Mystizismus von der Natur verschlungen wird und die Menschen bloßen Tieren gleichgesetzt oder sklavisch einem zurechtgebogenen »Gesetz der Natur« unterworfen werden sollen.

Was die Menschen zu »Fremden« der Natur gegenüber gemacht hat, sind soziale Veränderungen, die viele Menschen zu »Fremden« in ihrer eigenen sozialen Umgebung werden ließen: die Herrschaft des Alters über die Jugend, der Männer über die Frauen sowie der Männer untereinander. Heute wie vor Jahrhunderten gibt es Menschen – Unterdrücker –, die buchstäblich die Gesellschaft besitzen, und andere, von denen Besitz genommen wird. Solange die Gesellschaft nicht von einer vereinten Menschheit wiedererobert wird, die ihre gesamte kollektive Weisheit, ihre kulturellen Errungenschaften, technologischen Innovationen, wissenschaftlichen Erkenntnisse und angeborene Kreativität zu ihrem eigenen Besten und zum Nutzen der natürlichen Welt einsetzt, erwachsen alle ökologischen Probleme aus sozialen Problemen.

Anmerkungen zu Kapitel 1

1) Robert Briffault, »The Evolution of the Human Species« in The Making of Man, V.F. Calverton, ed. (New York: Modern Library, 1931), 765-766
2) David Ehrenfeld, The Arrogance of Humanism, New York, Oxford University Press, 1978, S.207

Kapitel 2

Hierarchien, Klassen und Staaten

Bisher habe ich versucht aufzuzeigen, daß die Menschheit und das menschliche Denkvermögen Produkt der Evolution der Natur sind — und nicht etwa „Außenirdische" in der natürlichen Welt.

Jede Intuition sagt uns, daß die Menschen und ihr Bewußtsein das Ergebnis einer evolutionären Tendenz zu erhöhter Differenzierung, Komplexität und Subjektivität sind. Wie die meisten gesunden Intuitionen stützt sich auch diese auf Tatsachen – auf die paläontologischen Beweise für diese Tendenz. Vom einfachsten einzelligen Fossil aus grauer Vorzeit bis zu den Überresten eines hochkomplexen Säugetieres unserer Zeit bezeugt alles die Existenz eines bemerkenswerten biologischen Dramas.

Dieses Drama ist die Geschichte einer sich zunehmend ihrer selbst bewußt werdenden Natur, die neue Kräfte ihrer Subjektivität gewinnt, und die ein bemerkenswertes Primatenwesen, den Menschen, hervorbringt, der die Macht hat zu wählen, zu verändern und seine Umgebung selbst zu gestalten – der die moralische Frage nach dem stellt, was sein soll, und nicht bloß unhinterfragt das hinnimmt, was ist.

Natur, so habe ich argumentiert, ist keine erstarrte Landschaft, die wir aus einem Aussichtsfenster oder von einem Berggipfel betrachten. Weitergehender und reichhaltiger als die Parole eines Auto-Aufklebers, ist Natur die eigentliche Geschichte ihrer evolutionären Differenzierung.

Wenn wir Natur als Entwicklung begreifen, erkennen wir das Vorhandensein dieser Tendenz zur Selbst-Bewußtwerdung und letztlich zur Freiheit. Diskussionen darüber, ob diese Tendenz Beweis für ein vorbestimmtes „Ziel", eine „führende Hand" oder einen „Gott" ist, sind in diesem Zusammenhang völlig irrelevant. Tatsache ist, daß eine solche Tendenz in fossilen Ausgrabungen, in der Entwicklung

existenter Formen des Lebens aus vorhergegangenen und in der Existenz der Menschheit selbst nachweisbar ist.

Mehr noch: Schon die Frage, wo des Menschen ›Platz‹ in der Natur sein mag, impliziert die Anerkennung der menschlichen Art als einer Form des Lebens, die sich organisiert hat, einen Platz für sich innerhalb der Natur einzurichten, anstatt sich dieser nur anzupassen. Die menschliche Art mit ihrem enormen Vermögen, die Umwelt zu verändern, ist nicht von einer Gruppe von Ideologen mit der Bezeichnung ›Humanisten‹ erfunden worden, die entschied, daß die Natur „dazu da ist“, der Menschheit und ihren Bedürfnissen zu dienen.

31

Die Stärken der Menschheit sind aus Äonen evolutionärer und aus Jahrhunderten kultureller Entwicklung entstanden. Die Suche nach dem ›Platz‹ dieser Art innerhalb der Natur ist nicht mehr das zoologische Problem, sie – wie zu Darwins Zeiten – in die Gesamtheit der Evolution des Lebendigen einzuordnen. Die Antwort auf die Frage nach der ›Abstammung des Menschen‹ – so der Titel von Darwins Meisterwerk – ist heute bei denkenden Menschen genau so akzeptiert wie die enormen Fähigkeiten, die unsere Art besitzt.

Die Frage nach des Menschen „Platz“ in der Natur ist nun eine moralische und gesellschaftliche Frage geworden – die sich übrigens kein anderes Tier selbst stellen kann, so sehr auch viele Antihumanisten die Menschheit zu einer bloßen biologischen Art innerhalb einer „Biosphären-Demokratie“ reduzieren möchten. Wenn Menschen danach fragen, welches ihr ›Platz‹ in der Natur sein kann, dann möchten sie wissen, ob die menschliche Kraft in den Dienst einer zukünftigen evolutionären Entwicklung gestellt werden kann oder ob sie dazu benutzt wird, die Biosphäre zu zerstören.

In welchem Grade die Menschheit ihre Fähigkeiten für oder gegen eine zukünftige evolutionäre Entwicklung nutzt, hängt sehr von der Art der Gesellschaft oder „Zweiten Natur“ ab, die die Menschen errichten werden: ob die Gesellschaft eine herrschaftliche hierarchisch gegliederte und ausbeuterische sein wird oder eine freie, egalitäre und ökologisch orientierte. Wer vor den gesellschaftlichen Wurzeln unserer ökologischen Probleme die Augen verschließt, wer sie – wie jene schwächlichen Mystiker und Anti-Rationalisten – hinter urzeitlichen Schleiern verbirgt, der dreht buchstäblich die Uhr des ökologischen Denkens zurück auf ein atavistisches Niveau platter Gefühle, die für gänzlich reaktionäre Ziele eingespannt werden können.

Wenn aber die Gesellschaft für die Erklärung ökologischer Probleme so grundlegend ist, dann kann auch sie nicht wie ein erstarrtes Panorama aus der dünnen Luft eines Elfenbeinturmes, vom Balkon eines Regierungspalastes oder vom Fenster in der Chefetage eines Unternehmens aus betrachtet werden. Auch die Gesellschaft hat sich aus der Natur entwickelt, wie ich in meinem Kapitel über menschliche Sozialisation und die tägliche Reproduktion dieses Prozesses bis zur Gegenwart darzustellen versucht habe. Gesellschaft als etwas Natur-„fremdes“ zu betrachten, verstärkt den Dualismus zwischen Gesellschaft und Natur, der im modernen Denken so verbreitet ist.

32

Eine solche antihumanistische Sicht dient vor allem dazu, denjenigen antiökologischen Kräften, die einen Gegensatz zwischen Gesellschaft und Natur herstellen und die natürliche Welt auf bloße Ressourcen reduzieren wollen, den Weg zu ebnen.

Auf der anderen Seite wird durch die Auflösung der Gesellschaft in der Natur, indem nämlich soziale Probleme auf genetische, instinktive, irrationale und mystische Faktoren zurückgeführt werden, der Weg für jene primitivistischen Kräfte geebnet, die – ob unter Männern oder unter Frauen – rassistische, menschenfeindliche und sexistische Strömungen fördern.

Weit entfernt davon, ein starres Panorama zu sein, das es den reaktionären Elementen erleichtert, die existierende Gesellschaft mit Gesellschaft an sich gleichzusetzen — und Unterdrückte wie Unterdrücker als homo sapiens zu Angehörigen derselben Art und somit gleichermaßen verantwortlich für die gegenwärtige ökologische Krise zu erklären —, ist Gesellschaft die Geschichte sozialer Entwicklung mit ihren zahlreichen unterschiedlichen sozialen Formen und Möglichkeiten.

Wir sind ebenso der kulturelle Speicher unserer sozialen Geschichte, wie unsere Körper Speicher der natürlichen Geschichte sind. In uns steckt, häufig unbewußt, ein gewaltiges Konglomerat von Glaubenssätzen, Gewohnheiten, Einstellungen und Gefühlen, die mit sehr regressiven Ansichten zur Natur und zu anderen Menschen verbunden sind.

Wir haben festgefügte und oft nicht weiter begründbare Vorstellungen von einer unabänderlichen „Natur des Menschen“ sowie von der Natur außerhalb des Menschen, und diese Vorstellungen prägen in subtilerweise unsere Haltung gegenüber Frauen und Männern, Jungen und Alten, den familiären und verwandtschaftlichen Bindungen und den politischen Autoritäten, schließlich auch gegenüber ethnischen, beruflichen und sozialen Gruppen. Die einfachsten Unterschiede zwischen Menschen oder zwischen irgendwelchen Lebewesen sehen wir immer noch durch die Brille eines archaischen Hierarchie-Bildes. Wenn wir auch noch die belanglosesten Unterschiede in der Natur in eine hierarchische Ordnung bringen, etwa nach der Regel „Einer über zehn“, dann sind wir die geistigen Erben einer gesellschaftlichen Gliederung, die über unsere Vorfahren bis in eine Zeit zurückreicht, die sich unserer Erinnerung entzieht.

Diese hierarchischen Unterscheidungen haben sich im Laufe der Geschichte entwickelt. Oft genug begann es mit harmlosen Statusunterschieden und endete in einer ausgeprägten Hierarchie voll barscher Befehle und tiefster Unterwürfigkeit. Um unsere Gegenwart begreifen und unsere Zukunft gestalten zu können, müssen wir ein sinnvolles und schlüssiges Verständnis der Vergangenheit entwickeln – einer Vergangenheit, die uns immer zu einem unterschiedlichem Grade bestimmen wird und die zutiefst unsere Sicht von Menschheit und Natur beeinflußt.

33

Der Begriff der Herrschaft

Um ein klares Verständnis davon zu erhalten, wie die Vergangenheit auf der Gegenwart lastet, muß ich hier kurz einen **Grundgedanken aus der Sozialen Ökologie** untersuchen, der inzwischen auch in der Umweltdiskussion auftaucht. Ich meine damit die Erkenntnis der Sozialen Ökologie, daß alle unsere Vorstellungen der Naturbeherrschung sich von der realen Herrschaft des Menschen über den Menschen herleiten. Dieser Satz, mit dem Gebrauch des Wortes „herleiten“, muß hinsichtlich seiner Intention untersucht werden. Er ist nicht nur eine geschichtliche Aussage über die Conditio humana, sondern auch eine Herausforderung an unsere derzeitige Lage, die weitreichende Implikationen für den gesellschaftlichen Wandel hat. Hier wird die unmißverständliche Geschichtsthese aufgestellt, daß die Herrschaft des Menschen über den Menschen der Vorstellung von der Naturbeherrschung vorausgegangen ist. Die menschliche Herrschaft über den Menschen ließ den Gedanken, die Natur zu beherrschen, überhaupt erst entstehen.

In der Betonung, daß menschliche Herrschaft der Vorstellung von der Naturbeherrschung vorausgeht, habe ich sorgfältig den Gebrauch eines aalglatten Begriffs vermieden, der heutzutage so oft benutzt wird: nämlich, daß die Naturbeherrschung die Beherrschung des Menschen durch den Menschen „umfaßt“. Ich finde den Gebrauch dieses Wortes besonders abstoßend, weil es die Reihenfolge verschleiert, in der sich Herrschaft in dieser Welt entwickelte, und folglich auch den Umfang, in dem sie beseitigt werden muß, wenn wir eine freie Gesellschaft erreichen wollen. Es kam den Menschen nicht in den Sinn, die Natur zu beherrschen, solange sie noch nicht die Jugend, die Frauen, und schließlich sich gegenseitig beherrschten. Und deshalb wird es keine rationale und ökologische Gesellschaft geben, solange wir Herrschaft in all ihren Erscheinungen, wie wir noch sehen werden, nicht eliminieren.

So sehr auch die Schriften von Marx und die der Liberalen den Glauben vermitteln, die Versuche der Naturbeherrschung „hätten“ zur Herrschaft des Menschen über den Menschen „geführt“, so existierte in Wirklichkeit niemals ein solches „Projekt“ in den Annalen dessen, was wir als „Geschichte“ bezeichnen. Zu keiner Zeit in der Geschichte der Menschheit, haben die Unterdrückten irgendeiner Epoche freudig ihrer Unterdrückung in dem blauäugigen Glauben zugestimmt, daß ihr Elend irgendwann in ferner Zukunft ihren Nachfahren einen Zustand glückseliger Freiheit von der „Herrschaft der Natur“ bescheren werde.

Sich gegen Ausdrücke wie „umfassen“ oder „führten zu“ zu wenden, wie es die Soziale Ökologie tut, ist keine Form mittelalterlicher Kasuistik. Im Gegenteil, so wie diese Ausdrücke angewendet werden, werfen sie die Frage der radikalen Unterschiedlichkeit der Interpretation von Geschichte und der Probleme auf, mit denen wir konfrontiert sind.

Die Herrschaft von Menschen über Menschen ist nicht deshalb entstanden, weil Menschen einen gesellschaftlich repressiven „Mechanismus“ – sei es Marx’ Klassenstruktur oder Lewis Mumfords von Menschen konstruierte „Mega-Maschine“ – schufen, um sich von der „Herrschaft der Natur“ zu befreien. Es ist genau dieser überzogene Gedanke, der den Mythos erweckte, daß die Naturbeherrschung die Herrschaft des Menschen über den Menschen „erfordert“, „voraussetzt“ oder „umfaßt“.

Dieser im Grunde reaktionäre Mythos impliziert die Vorstellung, daß Herrschaftsformen wie Klasse oder Staat ihre Ursache in ökonomischen Bedingungen und Bedürfnissen haben; daß Freiheit erst erreicht werden kann, nachdem die „Herrschaft über die Natur“ erlangt und in der Folge eine klassenlose Gesellschaft errichtet worden ist. Hierarchie scheint hier irgendwie im Hantieren mit vagen Begriffen unterzugehen, oder sie wird unter das Ziel der Abschaffung der Klassen subsumiert, als ob eine klassenlose Gesellschaft notwendigerweise frei von Hierarchie wäre. Akzeptierten wir Engels’ und zu einem bestimmten Grade Marx’ Argument, dann ist Hierarchie in irgendeiner Form tatsächlich in einer industrialisierten Gesellschaft und sogar im Kommunismus „unentbehrlich“. Es gibt hier eine erstaunliche Übereinstimmung zwischen Liberalen, Konservativen und vielen Sozialisten dahingehend, daß Hierarchie für die Existenz eines gesellschaftlichen Lebens unentbehrlich ist und eine Infrastruktur für ihre Organisation und Stabilität darstellt.

Mit der Behauptung, daß der Ansatz der Naturbeherrschung sich von der Herrschaft des Menschen über den Menschen herleitet, kehrt die Soziale Ökologie radikal die Gleichung menschlicher Unterdrückung um und erweitert ihren Blickwinkel enorm.

35

Sie versucht, in institutionalisierte Systeme von Zwängen, Befehl und Gehorsam Einblick zu nehmen, die der Entstehung ökonomischer Klassen vorangingen und die nicht notwendigerweise ökonomisch begründet sind. Die „soziale Frage“ von Ungleichheit und Unterdrückung, die uns schon seit Jahrhunderten bedrängt, wird über die Formen rein wirtschaftlicher Ausbeutung hinaus erweitert; sie erstreckt sich auf kulturelle Herrschaftsformen, wie wir sie innerhalb der Familie, zwischen Generationen und Geschlechtern, unter ethnischen Gruppen, in Institutionen politischen, ökonomischen und sozialen Managements und – was besonders wichtig ist – in der Art und Weise finden, wie wir Realität als Ganzes wahrnehmen, die Natur und nichtmenschliches Leben Inbegriffen.

Kurz, die Soziale Ökologie thematisiert die Frage von Befehl und Gehorsam auf der persönlichen, sozialen und historischen Ebene dergestalt, daß sie zwar die heute verbreitete Beschränkung der Interpretation der „Sozialen Frage“ auf das Ökonomische einschließt, aber weit darüber hinausgeht. Soziale Ökologie erweitert - wie wir sehen werden - die „soziale Frage“ über das begrenzte Reich der Gerechtigkeit hinaus auf das unbegrenzte Reich der Freiheit; über herrschaftsorientierte Ausprägungen von Rationalität, Wissenschaft und Technik hinaus auf libertäre Formen; schließlich von Visionen sozialer Reformen zu denen eines radikalen Umbaus der Gesellschaft.

Frühe menschliche Gemeinschaften

In unserer Epoche sind wir immer noch Opfer unserer jüngsten Geschichte. Der einzigartige moderne Kapitalismus, die schädlichste Gesellschaftsordnung, die es jemals in der Menschheitsgeschichte gegeben hat, setzt menschlichen Fortschritt mit Rivalität und erbittertem Wettbewerb gleich, gesellschaftlichen Status mit dem unbegrenzten Zusammenraffen von Reichtümern, menschliche Werte mit Habgier und Selbstsucht. In der Produktion von Waren, die ausdrücklich nur dem Verkauf und Profit dienen sollen, sieht er die die treibende Kraft nahezu sämtlichen ökonomischen und künstlerischen Strebens; und Profit und Bereicherung werden ihm zum Sinn der Existenz sozialen Lebens.

36

Keine aus der Geschichte bekannten Gesellschaftsformen hat diese Faktoren so unmittelbar zum zentralen Moment ihrer Existenz gemacht oder, schlimmer noch, sie der „menschlichen Natur“ als solcher gleichgestellt. Jedes Laster, das in früheren Zeiten als die Apotheose des Bösen galt, wird in der kapitalistischen Gesellschaft zur „Tugend“.

Diese bourgeoisen Eigenschaften sind in unserem alltäglichen Denken und Handeln so tief verwurzelt, daß es uns Schwierigkeiten bereitet zu verstehen, wie sehr vorkapitalistische Gesellschaften sich den gerade entgegengesetzten menschlichen Werten verpflichtet fühlten, auch wenn sie es damit vielleicht nicht immer so genau genommen haben. Der moderne Geist kann nur schwer nachvollziehen, daß vorkapitalistische Gesellschaften gesellschaftliche Leistung mit Kooperation statt mit Wettbewerb identifizierten, teilten anstatt zu akkumulieren, den Dienst am Gemeinwohl dem privaten Interesse voranstellten, lieber Geschenke machten statt Waren zu verkaufen, und Hilfe und Fürsorge über Profite und Rivalitäten stellten.

Diese Werte wurden mit einer unverdorbenen menschlichen Natur identifiziert. In vieler Hinsicht sind sie immer noch Bestandteil eines fürsorglichen Sozialisationsprozesses in unserem eigenen Leben, der auf ein gegenseitiges Abhängigkeitsgefühl zielt und nicht auf jene aggressive, eigennützige „Unabhängigkeit“, die wir als „Ellenbogen-Individualismus“ bezeichnen. Für ein Verständnis unserer

sozialen Herkunft und wie wir dahin kamen, wo wir sind, erscheint es notwendig, das gegenwärtige Wertesystem abzustreifen und – wenigstens in Ansätzen – jenen Gedankenkomplex zu untersuchen, der uns ein genaueres Bild einer organischeren, eben einer ökologischen Gesellschaft liefert, die aus der Natur hervorging.

Es fällt auf, wie wenig diese organische, im wesentlichen schriftlose oder „Stammes“-Gesellschaft herrschaftsorientiert war - nicht nur in der Struktur ihre Institutionen, sondern schon in der Sprache. Stimmen die linguistischen Analysen von Anthropologen wie Dorothy Lee, dann kannten bestimmte indianische Stämme, z.B. die Wintus von der Pazifikküste, keine Transitivverben wie „haben“, „nehmen“ oder „besitzen“, die eine Macht über Menschen oder Dinge ausdrücken. So „ging“ beispielsweise eine Mutter mit ihrem Kind in den Schatten, ein Häuptling „stand“ bei seinem Volk und ganz allgemein „lebten“ die Menschen mit Gegenständen, anstatt sie zu „besitzen“.

Mochten sich diese Gemeinschaften auch in vielen sozialen Aspekten voneinander unterschieden, so entnehmen wir doch ihrer Sprache, entdecken wir in den Spuren ihrer Verhaltensweisen Eigenschaften, die auf einen gemeinsamen Bestand an Glaubenssätzen, Werten und grundlegenden Lebensweisen rückschließen lassen.

37

Wie Paul Radin, Amerikas begnadetster Anthropologe, beobachten konnte, herrschte ein grundsätzlicher Respekt der Menschen untereinander und ein Gefühl für die Bedeutung ihrer materiellen Bedürfnisse, das Radin als Prinzip des „nichtreduzierbaren“, des „Existenzminimums“ bezeichnete. Jede und jeder hatte Anspruch auf die Mittel zum Leben, ungeachtet ihres oder seines Beitrages zur Produktion. Das Recht auf Leben wurde nicht infragegestellt, so daß auch Begriffe wie „Gleichheit“ bedeutungslos waren, schon weil in den Fällen von „Ungleichheit“, die uns alle betreffen – die Leiden des Alters oder Behinderungen bei Krankheiten – die Gemeinschaft für einen Ausgleich sorgen mußte.

Frühe Vorstellungen formaler „Gleichheit“, in denen wir alle das „gleiche“ Recht haben zu verhungern oder durch Vernachlässigung zu sterben, mußten erst noch die substantielle Gleichheit ersetzen, die auch die weniger produktiven Mitglieder der Gesellschaft einigermaßen versorgte. Gleichheit war, wie uns Dorothy Lee vermittelt „, ... in der Natur der Dinge angelegt, als ein Nebenprodukt der demokratischen Struktur des kulturellen Lebens selbst, nicht als ein Prinzip, das erst noch entwickelt werden mußte.“3) Es bestand in diesen organischen Gemeinschaften nicht die Notwendigkeit, Gleichheit zu „erreichen“, denn es existierte bereits der absolute Respekt vor dem Menschen, vor allen Individuen ungeachtet ihrer persönlichen Eigenheiten.

Lee’s grobe Einschätzung wurde von Radin, der für Jahrzehnte mit den Winnebago-Indianern lebte und deren volles Vertrauen genoß, bestätigt:

„Wenn ich gebeten würde, kurz und bündig die hervorragendsten Kulturmerkmale der Ureinwohner zu beschreiben, würde ich, ohne zu zögern, drei nennen: den alters- und geschlechtsunabhängigen Respekt vor dem Individuum; den erstaunlichen Grad an sozialer und politischer Integration; und die Existenz einer persönlichen Sicherheit, die sich durch alle Formen der Regierung und alle Stammesinteressen und -konflikte zieht.“[4)]

Der Respekt vor dem Individuum, den Radin als erste Eigenschaft der Ureinwohner aufführt, verdient es, gerade heute betont zu werden, in einer Zeit, die das Kollektiv zum einen als für die Individualität destruktiv ablehnt, die jedoch andererseits in einer Orgie von Egoismus eigentlich alle Ego-Grenzen der entwurzelten, isolierten und atomisierten Individuen zerstört hat. Wie genauere Studien

bestimmter Ureinwohnergemeinschaften ergeben, kann ein starkes Kollektiv das Individuum weitaus mehr unterstützen als eine „freie Markt“-Gesellschaft, die einem egoistischen, aber verarmten Selbst huldigt.

38

Nicht weniger beeindruckend als die substantielle Gleichheit, die von vielen organischen Gesellschaften erreicht wurde, war das Ausmaß, in dem sie ihr Gefühl für Harmonie in der Gemeinschaft auf die Natur insgesamt übertrugen. Da die Ureinwohner keine hierarchischen sozialen Strukturen kannten, war ihr Naturbild ebenso wenig hierarchisch geprägt. Berichte von Zeremonien der Jagd- und Ackerbaugemeinschaften hinterlassen in uns den starken Eindruck, daß sich die Mitglieder als Teil einer größeren Lebenswelt verstanden haben. Ihre Tänze scheinen eher Nachahmungen der Natur, vor allem von Tieren, gewesen zu sein als Versuche, ihr Vorteile wie Jagdbeute oder Regen abzutrotzen. Zauberei, die das letzte Jahrhundert die „Wissenschaft der Primitiven“ nannte, hatte einen doppelten Aspekt. Einer dieser Aspekte scheint erkennbar „erzwingend“ in dem Sinne gewesen zu sein, daß von einem bestimmten Ritual immer eine bestimmte Wirkung erwartet wurde. Vermutlich besaß diese Art der Magie ihre eigene strenge „Kausalität“, ähnlich dem was wir in der Chemie vorzufinden glauben.

Wie ich bereits an anderer Stelle bemerkte, gab es Rituale – besonders Gruppenrituale – die vielleicht zeitlich noch vor den uns besser bekannten magischen Ursache-Wirkung Handlungen lagen; Rituale, die nicht erzwingenden, sondern eher beschwörenden, zuredenden Charakter hatten. Das Tierreich stand in einem komplementären Verhältnis von „Geben und Nehmen“ innerhalb eines Lebenskreises, in dem das Wild sich dem Jäger ergab, - eines Kreises, der auf Versöhnung, Respekt und gegenseitiger Abhängigkeit beruhte. Menschen und Tiere hatten ihren Platz in diesem Kreislauf der Komplementarität, in dem beide Seiten einander beschenkten, nicht als „trade-off“, sondern zur Bedürfnisbefriedigung.[5)]

In der großen Bedeutung, die dem Komplementaritätsprinzip in den Ritualen zukam, scheint sich ein lebendiger Sinn für soziale Gleichheit widerzuspiegeln, der Unterschiede zwischen Individuen eher als Bestandteil der Ganzheit der Natur wahrnahm denn als pyramidenförmige Hierarchie des Seins. Der Versuch der organischen Gesellschaft, menschliche Wesen innerhalb der selben Gemeinschaft miteinander gleichzustellen, in jedem einen interaktiven Partner der anderen zu sehen, ergab eine überaus egalitäre Interpretation von Unterschiedlichkeit als solcher.

Dies soll nicht heißen, daß sich die Urvölker als „gleich“ mit nichtmenschlichen Lebewesen verstanden haben. Sie waren sich vielmehr über die Ungleichheiten, die in Natur und Gesellschaft auftreten, völlig im klaren - Ungleichheit der Körperkräfte, des Alters, der Intelligenz, der Erbanlagen, der Gesundheit und dergleichen.

39

Die Stammesgemeinschaften versuchten, diese Ungleichheiten innerhalb der eigenen Gruppen auszugleichen, unter anderem mittels jenes „Existenzminimums“, wie es Radin nannte, das allen Mitgliedern der Gemeinschaft Zugang zu den notwendigen Mitteln des Lebens verschaffte, unabhängig von ihren Fähigkeiten oder Beiträgen zum gemeinsamen Gut. Oft wurden Individuen, die krank oder behindert waren, spezielle „Privilegien“ zugestanden, um ihre Situation derjenigen der besser ausgestatteten Mitglieder der Gemeinschaft anzugleichen.

Keinesfalls jedoch haben sich die Urmenschen mit Tieren gleichgestellt. Weder handelten noch dachten sie „biozentrisch“ oder „öko-zentrisch“ (um Wörter zu benutzen die seit kurzem en vogue sind) oder auch „anthropozentrisch“, wenn sie mit nichtmenschlichen Formen des Lebens umgingen. Es würde die Sache eher treffen zu sagen, sie hatten überhaupt keinen Begriff von „Zentristik“, außer bezüglich ihrer eigenen Gemeinschaft. Wenn sich jeder Stamm für „das Volk“ hielt und sich dadurch von Fremden oder anderen Stämmen absetzte, so war dies eine allgemeine Schwäche der Stammesgesellschaft mit ihren begrenzten Horizonten, die zu Fremdenangst, Kriegen und einer Mentalität des Sicht-Abschließens führte, welche erst mit dem Aufkommen von Städten überwunden wurde. Bevor mit den Städten auch die Vorstellung von einem gemeinsamen Lebensraum entstand, welche die auf Blutsverwandtschaft basierende Loyalität verdrängte, war die Vorstellung von einer gemeinsamen Menschheit wirklich nur sehr vage, und das Stammessystem blieb sehr restriktiv in seiner Haltung zu Außenstehenden und Fremden.

In dieser Welt substantieller Gleichheit standen das Land und diejenigen „Ressourcen“, die unsere heutige Gesellschaft als „Eigentum“ bezeichnet, jedem in der Gemeinschaft zum Gebrauch zur Verfügung, zumindest in dem Ausmaß, zu dem sie benötigt wurden. Diese „Ressourcen“ konnten jedoch von niemandem in einem persönlichen Sinne „besessen“ werden, geschweige denn jemandem als Eigentum „gehören“. Somit scheinen die organischen, schriftlosen Gesellschaften — neben den Prinzipien des „Existenzminimums“, der substantieller Gleichheit, der Kunst der Beschwörung und einem Konzept von Unterschiedlichkeit als Komplementarität – dem Grundsatz des Nießbrauchs verpflichtet gewesen zu sein. Den Individuen oder Familien einer Gemeinschaft stand etwas zur Verfügung, weil es gebraucht wurde, nicht weil es ihr Eigentum war oder durch die Arbeit des Besitzers hergestellt worden war.

40

Die substantielle Gleichheit bei den organischen, schriftlosen Gemeinschaften war nicht nur das Ergebnis institutioneller Strukturen und überlieferter Bräuche. Sie bestimmte im letzten die Empfindungswelt der Menschen, die Art wie sie Unterschiede wahrnahmen, andere menschliche Wesen, nichtmenschliches Leben, materielle Dinge, Land und Wälder, überhaupt die gesamte Welt. Natur und Gesellschaft, die in unserer Gesellschaft und unserer Wahrnehmung so scharf voneinander getrennt sind, gingen hier unmerklich ineinander über, als ein gemeinsames Kontinuum aus Interaktion und täglicher Erfahrung.

Selbstverständlich hat hier weder die Menschheit die Natur „beherrscht“ noch umgekehrt die Natur die Menschen. Ganz im Gegenteil: die Natur wurde als fruchtbare Quelle des Lebens und des Wohlbefindens verstanden, die für die Menschen sorgt wie Eltern für ihre Kinder, und nicht als „strenger Lehrmeister der Entbehrung“, dem der faustische Mensch das Lebensnotwendige und alle verborgenen „Geheimnisse“ abpressen muß. Hätte man sich die Natur als „dornig“ vorgestellt, wären „dornige“ Gemeinschaften und selbstsüchtige Menschen die Folge gewesen.

Diese Natur war alles andere als das relativ leblose Phänomen, zu dem sie in unserer Zeit wurde - das Objekt von Laboruntersuchungen und „Gegenstand“ technischer Manipulation. Sie bestand aus einem Tierreich, das im Bewußtsein der Urvölker wie die Stammbäume der menschlichen Clans strukturiert war; aus Wäldern, die als schützender Ort empfunden wurden; und aus kosmischen Kräften, wie den Winden, Wolkenbrüchen, einer glühenden Sonne und einem gütigen Mond. Die Natur durchdrang die Gemeinschaft buchstäblich, nicht nur als Quell aller Güter, sondern als der Blutstrom verwandtschaftlicher Bande, der die Menschen und Generationen miteinander vereinte.

Die Loyalität der Verwandten zueinander in Form des Blutschwures -ein Schwur, der mit der gegenseitigen Verpflichtung für die Verwandten auch die Vergeltung von Übergriffen gegen diese umspannte - wurde zur organischen Quelle gemeinschaftlicher Kontinuität Auch wenn diese Quelle in späterer Zeit ihre reale Bedeutung verlor, da das Wort „Verwandte“ zu einem spärlichen Ersatz für echte verwandtschaftliche Bindungen wurde, so gibt es doch wenig Grund, ihre Bedeutung für die Stellung des einzelnen in den frühen menschlichen Gemeinschaften zu bezweifeln.

Es waren die Blutsbeziehungen — durch gemeinsame Abstammung oder gemeinsame Nachkommen — die bestimmten, ob jemand in einer Gruppe akzeptiert war, wen er oder sie heiraten konnte, welche Verantwortung er oder sie anderen gegenüber oder die andere ihm oder ihr gegenüber hatten — also das ganze Netz von Rechten und Pflichten, welches die Mitglieder einer Gemeinschaft miteinander verband.

Auf der Grundlage der biologischen Tatsache der Blutsbande durchdrang die Natur die wesentlichen Institutionen der schriftlosen Gesellschaft. Die Kontinuität der Blutsbande war buchstäblich das, worüber sich die soziale Zugehörigkeit und sogar die eigene Identität definierte. Ob jemand einer bestimmten Gruppe angehörte und wer jemand im Verhältnis zu anderen war, bestimmte sich, zumindest juristisch, über die Blutsverwandtschaft.

Eine weitere biologische Bedingung definierte jemanden als Mitglied einer Gemeinschaft: die Geschlechtszugehörigkeit. Anders als die verwandtschaftlichen Bindungen, die sich allmählich in dem Maße lockerten, wie der Staat und andere nicht-biologische Institutionen sich über Rechte aus Abstammung und väterlicher Gewalt hinwegsetzten, sind die sexuellen Strukturen in der Gesellschaft bis zum heutigen Tage erhalten geblieben, so sehr sie auch durch soziale Entwicklungen modifiziert wurden.

Schließlich entschied noch ein dritter biologischer Umstand, nämlich das Alter, über die Zugehörigkeit zu einer Gruppe. Wie wir noch sehen werden, sind die frühesten wahrhaft gesellschaftlichen Beispiele für Statusunterschiede durch die Altersgruppen verkörpert und durch die Zeremonien, die den jeweiligen Altersstatus legitimierten. Blutsverwandtschaft machte die einfache Tatsache bewußt, daß man dieselben Vorfahren hatte wie die anderen Gruppenmitglieder. Sie definierte die Rechte und Verantwortlichkeiten gegenüber anderen aus derselben Blutlinie - Rechte und Verantwortlichkeiten, die auch darüber bestimmten, wer wen innerhalb einer Abstammungsgruppe heiraten durfte, wer mit Hilfe und Unterstützung in seinem Alltag rechnen konnte und an wen sich ein Hilfesuchender bei irgendwelchen Problemen wenden konnte. Die Blutlinie definierte ganz buchstäblich den Einzelnen oder eine Gruppe, etwa in der Art, wie unsere Haut eine Grenzschicht formt, die uns von anderen Menschen unterscheidet.

Die sexuellen Unterschiede, die ja ebenfalls biologisch bedingt sind, bestimmten die Tätigkeit, die jemand innerhalb der Gemeinschaft ausführte, sowie die Elternrolle in der Erziehung der Kinder. Frauen waren meist für das Sammeln und die Zubereitung der Nahrung verantwortlich; Männer dagegen übernahmen die Jagd und die Rolle der allgemeinen Verteidigung der Gemeinschaft. Diese grundsätzlich unterschiedlichen Aufgaben ließen eine getrennte Männer- und Frauenkultur entstehen; Frauen bildeten formlose oder auch strukturierte Gruppen, hielten eigene Zeremonien ab und huldigten anderen Göttern, als die Männer sie in ihrer Kultur kannten.

Jedoch konnte anfänglich niemand aus der geschlechtlichen — geschweige denn genealogischen — Zugehörigkeit das Recht auf Befehlsgewalt oder die Pflicht zum Gehorsam ableiten. Frauen übten die volle Macht über die häusliche Welt aus: Heim, Herd und die Bearbeitung der elementaren Bedarfsgüter wie Häute und Nahrungsmittel. Oft baute auch eine Frau ihre eigene Hütte; nach dem Aufkommen des Ackerbaus bestellten Frauen ihren eigenen Garten.

Männer hingegen widmeten sich dem, was man als „öffentliche" Angelegenheiten bezeichnen könnte; also der Verwaltung der sich gerade erst entwickelnden „politischen" Angelegenheiten der Gemeinschaft, wie etwa der Beziehungen der verschiedenen Gruppen, Sippen, Stämme untereinander, sowie der Feindseligkeiten unter den Stämmen. Wie wir noch sehen werden, wurden die „öffentlichen" Angelegenheiten sehr komplex, als Wanderungsbewegungen zu Konflikten führten. In den frühen Gesellschaften kamen Kriegerverbände auf, die sich letztlich sowohl auf das Jagen von Menschen als auch von Tieren spezialisierten.

Es dürfte ziemlich klar sein, daß sich Frauen- und Männerkulturen in frühen Gesellschaften gegenseitig ergänzten und gemeinschaftlich sowohl die soziale Stabilität als auch die materielle Versorgung der Gemeinschaft als Ganzes sicherstellten. Die zwei Kulturen befanden sich nicht im Konflikt miteinander. Es ist eher zweifelhaft, ob eine frühe menschliche Gemeinschaft hätte überleben können, wenn eine geschlechtsspezifische Kultur versucht hätte, ein befehlendes oder gar antagonistisches Verhältnis der anderen gegenüber zu entwickeln. Wollte die Gemeinschaft in einer ziemlich schwierigen Umwelt überleben, so erforderte dies Stabilität und ein respektvolles Gleichgewicht zwischen potentiell feindseligen Elementen.

Nur weil heute „öffentliche", oder wenn man will, „politische" Angelegenheiten in unserer Gesellschaft eine so große Bedeutung haben, schreiben wir den Männern der schriftlosen Welt leicht eine „kommandierende" Rolle in ihrem Monopol der „öffentlichen" Angelegenheiten zu. Wir vergessen dabei nur zu leicht, daß die frühen menschlichen Gemeinschaften sehr häusliche Gesellschaften waren, die sich hauptsächlich um die Arbeit der Frauen strukturierten und sich oft sowohl in der Wirklichkeit als auch in der Mythologie an der Welt der Frau orientierten.

Altersgruppen dagegen haben eine weniger eindeutige soziale Signifikanz. Physisch waren die alten Menschen einer Gemeinschaft am gebrechlichsten und abhängigsten und daher in schwierigen Zeiten am stärksten gefährdet. Von ihnen wurde in Zeiten des Mangels, in denen die Existenz einer Gemeinschaft bedroht war, erwartet, ihr Leben hinzugeben. Von daher lebten gerade sie psychisch und physisch in der größten Unsicherheit.

Gleichzeitig waren die alten Menschen einer Gemeinschaft die lebenden Speicher des überlieferten Wissens, der Traditionen und kollektiven Erfahrung. In einer Welt, die das geschriebene Wort nicht kannte, waren sie die Hüter von Identität und Geschichte. In diesem Spannungsfeld, zwischen extremer persönlicher Verwundbarkeit auf der einen Seite und der Verkörperung der Traditionen der Gemeinschaft auf der anderen, mag es eine Neigung gegeben haben, den eigenen Status anzuheben, ihn mit einer quasireligiösen Aura und einer gesellschaftlichen Macht zu umhüllen, die ihnen bei Verlust der körperlichen Kraft eine größere Sicherheit verlieh.

Das Aufkommen von Hierarchien und Klassen

Die logische Herleitung der Hierarchie sowie ein großer Teil der uns zur Verfügung stehenden anthropologischen Daten lassen darauf schließen, daß Hierarchie als Folge der wachsenden

Bedeutung der Ältesten entstand, die anscheinend die frühesten institutionalisierten Systeme von Befehl und Gehorsam eingeführt haben. Dieses System der Herrschaft der Ältesten, das anfänglich durchaus mild gewesen sein mag, hat man als „Gerontokratie“ bezeichnet; häufig schloß es auch die alten Frauen mit ein und nicht nur die Männer. Zeugnisse ihrer grundlegenden, wahrscheinlich ursprünglichen Rolle lassen sich in nahezu allen existierenden Gesellschaften bis in die jüngste Zeit nachweisen - seien es Ältestenräte wie bei Clans, Stämmen, Stadt- und auch in Staatsformen oder in so auffälligen kulturellen Eigenarten wie der Ahnenverehrung und der Achtung vor dem Alter bei ganz unterschiedlichen Gesellschaften.

Die zunehmende Macht der Männer in der Gesellschaft verdrängte die Frauen nicht automatisch aus hohen Statuspositionen in dieser frühesten aller Hierarchien. Biblische Figuren wie Sarah hatten sowohl in der Öffentlichkeit als auch in häuslichen Angelegenheiten, selbst in den patriarchalischen und polygamen Familien der hebräischen Beduinen, eine entschieden autoritative und befehlende Stimme.

In Wirklichkeit sind Erscheinungen wie Sarah in bewußt patriarchalischen Familien nichts Außergewöhnliches; vielmehr nimmt in vielen traditionellen Gesellschaften eine Frau, die das gebärfähige Alter hinter sich gelassen hat, oft den Status der „Matriarchin“ ein, der mit einem enormen Einfluß auf das gesamte Gemeinschaftsleben, zeitweise sogar den der älteren Männer überschreitend, verbunden ist.

Doch selbst die frühe Gerontokratie hat bestimmte egalitäre Züge. Wer lange genug lebt, erhält vielleicht den Ehrentitel eines „Ältesten“ oder gewinnt sogar als „Patriarch“ oder „Matriarchin“ Ansehen. In dieser frühen Form scheinen die hierarchischen Strukturen wegen einer Art biologischer „Aufwärtsmobilität“ weniger rigide zu sein. Ihre Existenz ist immer noch verträglich mit dem egalitären Geist der frühen Gemeinschaften.

Die Situation ändert sich, wenn die biologischen Gegebenheiten, auf denen anfänglich das Gemeinschaftsleben ruhte, mehr und mehr durch soziale ersetzt werden — dies meint, wenn Gesellschaft mehr und mehr eigene Strukturen entwickelt und Form und Inhalt der Beziehungen in und zwischen den sozialen Gruppen sich wandeln. Ich muß aber betonen, daß die biologischen Kategorien der Blutsverwandtschaft, der Geschlechts- und der Alterszugehörigkeit auch nach dem Einsetzen einer eigendynamischen gesellschaftlichen Entwicklung nicht einfach verschwinden.

Nehmen wir etwa eine der bedeutendsten Verschiebungen in frühen Gesellschaften, welche die soziale Evolution tiefgreifend beeinflußte: die wachsende Autorität der Männer den Frauen gegenüber. Es ist keineswegs klar, daß die hierarchische Überordnung der Männer das erste oder notwendigerweise starrste hierarchische System war, das die egalitären Strukturen der frühen menschlichen Gesellschaften zersetzte. Gerontokratie existierte wahrscheinlich vordem „Patrizentrismus“, der gesellschaftlichen Orientierung an männlichen Werten, oder (in seiner überzogensten Form) „patriarchalen“ Hierarchien. Was nämlich oft für ein Muster biblischen Patriarchentums gehalten wird, sind in Wirklichkeit patrizentristische Abwandlungen der Gerontokratie, bei denen alle jüngeren Familienmitglieder — männliche und weibliche — unter der absoluten Herrschaft des ältesten Mannes und oft auch seiner ältesten Ehefrau, der sogenannten Matriarchin, stehen.

Daß Männer im Vergleich zu Frauen in einen besonderen sozialen Status hineingeboren werden, wird schließlich als gesellschaftlich gegeben angesehen, stützt sich aber auch auf bestimmte biologische

Gegebenheiten, die für ganz spezielle gesellschaftliche Interessen umfunktioniert werden. Männer sind im Vergleich zu Frauen derselben ethnischen Gruppe größer gebaut und muskulöser; auch besitzt ihr Blut normalerweise einen höheren Anteil an Hämoglobin.

45

Ich sollte hinzufügen, daß Männer auch bedeutend größere Mengen an Testosteron entwickeln als Frauen — einem männlichen Sexualhormon, das nicht nur die Synthese von Protein stimuliert und somit auch eine größere Muskulatur produziert, sondern auch Verhaltensmerkmale fördert, die wir mit einem hohen Maß an physischer Dynamik assoziieren. Diese evolutionären Anpassungen, — daß nämlich Männer mit größerer Körperkraft für die Tier- und später auch für die Menschenjagd ausgestattet sind — unter Hinweis auf individuelle Ausnahmen zu leugnen, bedeutet schlichtweg, wichtige biologische Tatsachen zu übersehen.

Keiner dieser Faktoren muß zur Unterordnung der Frauen Männern gegenüber führen. Es ist auch unwahrscheinlich, daß es so war. Männliche Dominanz war ohne Sinn, solange der Frau eine zentrale Rolle für die Stabilität der frühen menschlichen Gemeinschaft zukam. Angesichts ihrer reichen kulturellen Domäne und ihrer entscheidenden Rolle bei der Aufrechterhaltung der Gemeinschaft wären Versuche, die Unterordnung der Frau zu institutionalisieren, für das harmonische Gruppenleben völlig destruktiv gewesen. Allein die Vorstellung von Herrschaft, oder gar Hierarchie, mußte in den frühen menschlichen Gemeinschaften ja erst noch entstehen, wo die Menschen an den substantiellen Grundsätzen des Existenzminimums, der komplementären, substantiellen Gleichheit und des Nießbrauchs sozialisiert waren. Diese Werte waren nicht bloß ein moralisches Credo; sie waren Bestandteil einer allumfassenden Sichtweise, die für die nichtmenschliche und die menschliche Welt Gültigkeit hatte.

Nun wissen wir aber, daß die Männer dazu übergingen, die Frauen zu beherrschen und ihrer eigenen „öffentlichen“ Kultur Vorrang vor der weiblichen „häuslichen“ Kultur zu geben. Daß dieser Prozeß sehr vorsichtig und sozusagen im Halbdunkel ablief, ist ein Problem, dessen Bedeutung noch gar nicht gebührend erkannt worden ist. Die zwei Kulturen — männliche und weibliche — hielten bis weit in die Geschichte hinein an einer beträchtlichen Distanz zueinander fest, selbst als die männliche Kultur sich in fast allen Bereichen in den gesellschaftlichen Vordergrund drängte. In einem gewissen Sinn gewannen die männlichen „öffentlichen“ Angelegenheiten einfach ein höheres Ansehen, ohne jedoch die weiblichen „häuslichen“ Angelegenheiten ganz zu ersetzen. Wir finden in Stammesgesellschaften viele Zeremonien, in denen die Frauen den Männern scheinbar gewisse Fähigkeiten übertragen, die diese gar nicht besitzen können, beispielsweise das zeremonielle Nachspielen des Gebärens.

46

In dem Maße, wie die Probleme durch fremde Eindringlinge, Auseinandersetzungen unter den Gemeinschaften und schließlich systematische Kriegsführung das „öffentliche“ Leben der Gesellschaft zunehmend beherrschten, wurde die Welt der Männer immer fordernder und streitbarer — was männliche Anthropologen häufig dazu verleitet, in ihren Publikationen der „öffentlichen“ Sphäre eine größere Bedeutung beizumessen, vor allem wenn sie sich noch nie mit der Rolle der Frau in einer schriftlosen Gesellschaft vertraut gemacht haben.

Daß Frauen oft die Kriegslust der Männer belächelten und stattdessen ihr eigenständiges Leben in sehr engen persönlichen Beziehungen organisierten, scheint in den meisten Berichten männlicher Anthropologen auf der Fußnotenebene zu versickern. Die „Männerhütte“ stand in aktivem Gegensatz

zum weiblichen Heim, dessen alltäglicher Lebenskreis aus Kindererziehung, Nahrungszubereitung und einem intensiven gemeinschaftlichen Familienleben den männlichen Anthropologen fast völlig verborgen blieb, obgleich er den mürrischen Männern der Gemeinschaft die zentrale psychologische Stütze bot. Das Leben in schwesterlicher Gemeinschaft bewahrte auch noch lange nach dem Aufkommen urbaner Gesellschaften eine erstaunliche Vitalität und Fülle. Und doch wurden Frauengespräche als „Tratsch“ abgetan und ihre Arbeit, selbst in euro-amerikanischen Gesellschaften, als „minderwertig“ bezeichnet.

Ironischerweise fällt die Herabsetzung der Frauen, die selbst nicht immer konsequent erfolgte, mit der Bildung von Hierarchien innerhalb der Männerwelt zusammen, wie es Janet Biehl in ihrer hervorragenden Arbeit über Hierarchien feststellt.[6)] Mit zunehmenden interkommunalen Konflikten, systematischer Kriegsführung und institutionalisierter Gewalt wurden die „öffentlichen“ Probleme chronisch. Es wurden größere Ressourcen gebraucht, Männer mußten mobilisiert werden und es gab Anforderungen an die Domäne der Frauen, die materiellen Ressourcen.

Aus der Haut des fähigsten Jägers schlüpfte ein neues Geschöpf: der „Große Mann“, der zugleich „Großer Krieger“ war. Langsam erfuhr jeder Bereich der schriftlosen Gesellschaft eine Neuorientierung, um dessen verstärkte „öffentliche“ Funktionen sicherzustellen. Der auf der Grundlage der Verwandtschaftsloyalität geleistete Blutschwur wurde schrittweise durch den Lehnschwur der Gefolgsleute, die aus anderen Clans stammten, ersetzt; dies konnten sogar einzelne Fremdlinge sein, die somit die traditionellen Blutslinien und deren Unantastbarkeit überwanden. Es erschienen „niedere Männer“, die verpflichtet waren, die Waffen des Häuptlings zu pflegen, sich um seine Versorgung zu kümmern, seine Unterkunft zu bauen und auszuschmücken, und schließlich, Festungen für ihn zu bauen und seine Heldentaten durch beeindruckende Paläste und Grabstätten zu verewigen.

47

Selbst die Frauenwelt mit ihren geheimen Unterströmungen wurde mehr oder weniger umgestaltet, um den „Großen Mann“ mit jungen Soldaten oder fähigen Leibeigenen zu unterstützen, mit Kleidern zu schmücken, Konkubinen zu seinem Vergnügen bereitzuhalten und, mit dem Aufstieg weiblicher Aristokratien, für weitere Helden und Erben zu sorgen, die seinen Namen in die Zukunft tragen. Es erschienen jene untertänigsten Huldigungen an seine hohe Stellung, die gemeinhin für Zeichen weiblicher Schwäche genommen werden und die, dazu kontrastierend, den kulturellen Gesamteindruck männlicher Kraft besonders hervortreten lassen.

Unterwürfigkeit männlichen Häuptlingen, Kriegern und Königen gegenüber war nicht nur ein Zwang, den Krieger den Frauen auferlegten. Seite an Seite mit der unterwürfigen Frau steht unverändert das Bild des unterwürfigen Mannes, auf dessen Rücken der Fuß arroganter Monarchen und Kapitalisten ruht. Die Erniedrigung des Menschen durch den Menschen begann schon sehr frühzeitig in der ›Männerhütte‹, wo die auf der Erde kauernden Jungen den Hohn für ihre Unerfahrenheit aus dem Munde erwachsener Männer ernteten und den „kleinen Leuten“ Verachtung entgegenschlug, da doch ihre Verdienste um so vieles geringer waren als die der „Großen“. Hierarchie, die zum ersten Mal und zögernd mit der Gerontokratie ihr Haupt erhob, ist nicht schlagartig in die Frühgeschichte hineingeplatzt. Sie breitete sich langsam aus, vorsichtig und oft unmerklich, durch eine fast metabolische Art von Wachstum, als „Große Männer“ über „Kleine Männer“ zu herrschen begannen, Krieger und ihre „Gefolgschaft“ über ihre Landsleute, Häuptlinge über ihre Gemeinschaft und schließlich der Adel über Bauern und Leibeigene.

In gleicher Weise drang die „öffentliche“ Sphäre der Männer langsam in die „häusliche“ der Frauen ein. Sie machte sich die Welt der Frauen scheibchenweise zu Diensten, ohne sie dabei zu zerstören.

Die Gemeinschaft der Frauen nahm in der Konfrontation mit den, von den Männern geschaffenen neuen „öffentlichen“ Beziehungen eine versteckte Form an, eine Vertraulichkeit, die die Frauen untereinander, hinter dem Rücken der Männer, teilten.

In den Beziehungen zwischen den Geschlechtern wie auch in denen der Männer untereinander gab es also keinen plötzlichen Sprung von dem sexuellen Egalitarismus früher schriftloser Gesellschaften zu einer männlichen „Priorität“. Wie Biehl bereits deutlich machte, ist es ziemlich unmöglich, die Herrschaft des Mannes über die Frau von der Herrschaft des Mannes über andere Männer zu trennen.

48

Diese beiden Momente standen immer in dialektischer Interaktion miteinander; das Prinzip von Befehl und Gehorsam durchdrang allmählich die gesamte Gesellschaft und führte sogar bei den Frauen zu — wenn auch weniger stabilen — Hierarchien. Am unteren Ende einer jeden sozialen Leiter standen immer die Außenseiter - ob Mann oder Frau - und die Menge der Kriegsgefangenen, die sich im Zuge der ökonomischen Veränderungen zu einem beträchtlichen Sklavenheer auswuchsen.

Der Übergang von einer größtenteils „häuslichen“ zu einer weitgehend „öffentlichen“ Gesellschaft war auch von vielen weniger auffälligen, aber dennoch wichtigen Faktoren beeinflußt. Lange bevor sich Herrschaft rigoros institutionalisierte, hatte die Gerontokratie eine Denkart ausgebildet, die um die Befehlsmacht der Ältesten und die Verpflichtung der Jüngeren zum Gehorsam kreiste. Diese Denkart ging weit über die unverzichtbare Fürsorge und Pflege hinaus, welche die Unterrichtung der Kinder und Jugendlichen in der Kunst des Überlebens erforderte. In vielen schriftlosen Gemeinschaften errangen die Ältesten eine weitreichende Entscheidungsgewalt über Hochzeiten, Gruppenzeremonien, Krieg und interkommunale Streitigkeiten zwischen Personen oder einzelnen Clans. Diese Denkart oder, wenn man will Konditionierung, war ein problematisches Phänomen, das mit der Ausbreitung hierarchischer Strukturen über die Gesellschaft noch weitaus größere Probleme erwarten ließ.

Schon in frühen Gesellschaften wurde Hierarchie auch durch Schamanen und später durch schamanistische Gilden untermauert, die Prestige und Privilegien kraft ihres zweifelhaften Monopols magischer Praktiken erlangten. Ob „Wissenschaft“ der Primitiven oder nicht, die Kunst der Schamanen war bestenfalls naiv und im schlimmsten Falle betrügerisch - und meistens eher das letztere, ungeachtet heutiger Kulte, Hexenversammlungen und populärer Literatur zu diesem Thema. Wiederholte Fehler der Schamanen in ihrer Anwendung magischer Techniken konnten nicht nur für eine besorgte Gemeinschaft oder eine kranke Person tödliche Folgen haben. Auch der Schamane selbst konnte sich durch Fehler in die Gefahr bringen, umgebracht oder mit Schimpf und Schande verjagt zu werden.

Paul Radin merkt in seiner hervorragenden Arbeit über westafrikanische Schamanen an, daß Schamanenverbände stets einflußreiche Verbündete suchten, die als Schutz gegen Volkszorn oder Unglaubwürdigkeit dienen konnten. Solche Verbündeten waren oft Älteste, die sich aufgrund ihrer schwindenden Macht unsicher fühlten, oder ehrgeizige Häuptlinge, die auf eine ideologische Legitimation aus der Welt der Geister angewiesen waren.[7)]

49

Eine weitere Entwicklungsstufe der Hierarchie bestand im Übergang vom Status des „Großen Mannes“ — dessen Prestige sowohl von der Verteilung von Geschenken als auch von der Tapferkeit

bei der Jagd abhing — zum Status des Erbhäuptlings. In diesem Falle erleben wir die bemerkenswerte Verwandlung eines „Großen Mannes“, der sich die öffentliche Bewunderung aktiv mit allen möglichen eindrucksvollen Taten verdienen muß, zunächst in einen weisen Ratgeber im Häuptlingsrang, dem ohne jegliches Vorrecht an Macht Achtung gezollt wird und schließlich in eine quasi monarchische Gestalt, die Furcht auszulösen vermag, sei es durch den unübersehbaren Anhang bewaffneter „Gefolgsleute“, seinen Status als Halbgott mit übernatürlichen Kräften, oder durch beides.

Diese graduelle Entwicklung vom „Großen Mann“ zum uneingeschränkten Autokraten wurde durch grundlegende Veränderungen der verwandtschaftlichen Beziehungen und ihrer Wirksamkeit getrübt. Die verwandtschaftliche Bindung ist erstaunlich egalitär, solange nicht in ihre Grundstruktur eingegriffen wird. Sie erzeugt ein grundsätzliches Gefühl von Loyalität, Verantwortlichkeit, gegenseitigem Respekt und gegenseitiger Hilfe. Sie gründet sich auf die moralischen Kraft des Bewußtseins gemeinsamer Vorfahren, auf den Glauben, daß wir alle „Brüder“ und „Schwestern“ sind, wie fiktiv auch immer diese Ahnenverbindungen in Wirklichkeit sein mögen - und nicht auf materielle Interessen, Macht, Angst oder Zwang.

Der „Große Mann“, der Häuptling, und schließlich der Autokrat unterminieren diese grundsätzlich egalitäre Bindung. Dies mag durch die Privilegierung der eigenen Verwandtschaftsgruppe den anderen gegenüber geschehen, wobei in diesem Fall ein gesamter Clan einen königlichen oder dynastischen Status über andere Clans der Gemeinschaft einnehmen kann. Oder aber er setzt sich völlig über seine eigenen Verwandtschaftsangehörigen hinweg und sucht sich eine eigene „Gefolgschaft“, seien es Krieger, Lehnsherren oder dergleichen, ohne Rücksicht auf irgendwelche Blutsbeziehungen, sondern einzig und allein auf der Grundlage ihrer Tapferkeit und Treue.

Dieser Prozeß übt zerstörende Wirkungen aus. Eine neue Art von „Person“ entsteht: eine Person, die weder zum Verwandtschaftskreis des „Großen Mannes“ gehört, ja nicht einmal Mitglied der Gemeinschaft ist. Wie die Söldner der Renaissance oder des klassischen Altertums, ist er ein „Mann“ wie viele andere auch, die in einer militärischen „Gefolgschaft“ ohne gesellschaftliche Loyalitäten oder Traditionen zusammengefaßt sind.

Solche „Gefolgschaften“ können natürlich leicht gegen die Gemeinschaft eingesetzt oder zu einer über ihr stehenden, Zwang ausübenden Monarchie oder Aristokratie werden. So adoptiert Gilgamesch in dem berühmten sumerischen Epos den Enkidu, einen völlig Fremden, und setzt damit den inneren Zusammenhalt des gesamten Systems verwandtschaftlicher Beziehungen aufs Spiel, deren komplexes Netzwerk gegenseitiger Verpflichtungen als sozialer Mörtel für die egalitären Vorstellungen der schriftlosen Gesellschaft unverzichtbar war.

Mir kommt es darauf an zu zeigen, wie sehr hierarchische Differenzierung einfach bestehende Beziehungen früher Gesellschaften in eine Statusordnung transformiert hat, und zwar lange vor der streng ökonomischen Beziehung, die wir mit „Klassen“ bezeichnen. Der Altersstatus ging mit der Veränderung im Status der Geschlechter einher; die „häusliche“ Gesellschaft wurde in den Dienst der „öffentlichen“ Gesellschaft gestellt; schamanistische Bünde vernetzten sich mit Gerontokratien und Kriegerverbänden, und diese schließlich lösten die verwandtschaftlichen Bindungen auf, wobei am Ende die stammesmäßigen Blutsgemeinschaften zu territorialen Gemeinschaften reduziert wurden, die auf der Ansässigkeit anstelle der Blutsbeziehung aufbauten und sich aus Bauern, Leibeigenen und Sklaven zusammensetzten.

Unsere gegenwärtige Ära trägt das Erbe dieses enormen Umbruchs, der aus der Differenzierung der Menschen folgte - einer Differenzierung nicht in Klassen, sondern schon viel früher in die Hierarchien, die dann die Klassensysteme zeugen sollten. Diese Hierarchien bilden auch heute noch den Nährboden für verdeckte Unterdrückung durch andere Altersgruppen, von Frauen durch Männer, und von Männern durch Männer - wahrlich ein unermeßliches Reich von Herrschaftsverhältnissen, aus denen dann auch in besonderem Maße die auf Klassen gegründeten ökonomischen Ausbeutungsverhältnisse entstehen.

Erst viel später wurde dieses immense System gesellschaftlicher Beherrschung durch die Vorstellung einer Naturbeherrschung durch die „Menschheit“ erweitert. Keine ökologische Gesellschaft, wie gemeinschaftsorientiert oder menschenfreundlich ihre Ideale auch sein mögen, wird jemals das „Ziel“ einer Beherrschung der natürlichen Welt beseitigen können, solange sie nicht die Herrschaft des Menschen über den Menschen — also im Kern die gesamte hierarchische Gesellschaftsstruktur, die der Vorstellung von Herrschaft zugrunde liegt radikal aufgehoben hat.

Eine derartige ökologische Gesellschaft muß den alles überziehenden Schleim von Hierarchie austrocknen — einen Schleim, der aus allen Ritzen hervorquillt, in den familiären Beziehungen zwischen Generationen und Geschlechtern, in Kirchen und Schulen, in Freundschaften und Liebesbeziehungen, zwischen Ausbeutern und Ausgebeuteten, und durch den sie in der gesamten Welt des Lebendigen ein einziges hierarchisches System zu erblicken glauben.

Die Wiederentdeckung und Weiterentwicklung der nichthierarchischen Welt, die einst die menschliche Gesellschaft mit ihrer Ethik des Existenzminimums, der Komplementarität und des Nießbrauchs prägte, soll dem Schlußteil dieses Buchs vorbehalten bleiben. Es soll hier der Hinweis genügen, daß das Verständnis von Hierarchie — ihre Entstehung, Ausmaß und Auswirkung — für die Soziale Ökologie zum zentralen Moment ihrer Botschaft von einer befreienden, rationalen und ökologischen Gesellschaft geworden ist. Jeder theoretische Ansatz, der sich nicht zumindest hiermit auseinandersetzt, ist bestenfalls obskur und und im schlimmsten Falle grob irreführend.

Auch auf die Gefahr hin, mich zu wiederholen, möchte ich betonen, daß Hierarchie als ein ausschließlich gesellschaftlicher Begriff verstanden werden muß. Ihn auf alle in der Natur vorzufindenden Arten von Zwängen anzuwenden hieße, ganz bewußt organisierte und institutionalisierte Systeme von Befehl und Gehorsam permanent innerhalb der Natur anzusiedeln, was dem Begriff „Hierarchie“ eine Aura von Ewigkeit verleiht, die nur mit der genetischen Programmierung eines „sozialen“ Insekts vergleichbar ist. Wir jedoch haben mehr vom Schicksal unserer Königsfiguren aus der menschlichen Geschichte zu lernen, als vom Verhalten der „Königinnen“ eines Bienenschwarmes.

Erscheinungen wie z.B. Ludwig XVI. von Frankreich und Nikolaus II. von Rußland wurden keine Autokraten, weil sie genetisch programmierte starke Persönlichkeiten und kräftige Männer, geschweige denn kluge Köpfe gewesen wären. Tatsächlich waren sie unfähige, linkische, psychisch schwache Männer von schreiender Dummheit (wie es selbst in höfischen Berichten über ihre Herrschaft heißt), die in Zeiten sozialer Umwälzungen lebten. Dennoch war ihre Macht praktisch absolut, bis sie durch die Revolution gebrochen wurde.

Was gab ihnen diese enorme Macht, über die sie verfügten? Ihre Macht erklärt sich nur durch von Menschen errichtete Stützen wie Bürokratien, Armeen, Polizei, Gesetze und Gerichte, die bewußt den Absolutismus favorisierten, sowie eine allgegenwärtige servile Kirche, die selbst streng hierarchisch strukturiert war — kurz, ein riesiger, festgegründeter institutioneller Apparat, der über Jahrhunderte hinweg entstanden war und durch revolutionäre Erhebungen in wenigen Wochen zum Einsturz gebracht wurde. Wenn man von genetisch programmierten Insekten absieht, gibt es absolut kein Äquivalent solcher Hierarchien in der nichtmenschlichen Welt. Wird dem Wort „Hierarchie“ der soziale Kontext zum menschlichen Leben genommen, dann können wir uns nur unter größten Schwierigkeiten darüber klarwerden, wie Hierarchie unter uns entstanden ist und wie wir sie überwinden können — letzteres ist, wie ich anfügen darf, eine gesellschaftliche Fähigkeit, die allein Menschen besitzen.

Desgleichen sollte auch das Wort ›Herrschaft‹ als streng gesellschaftlicher Begriff betrachtet werden, wenn wir nicht seine verschiedenen institutionalisierten Formen - die sich ausschließlich beim Menschen finden -aus dem Blick verlieren wollen. Sicherlich üben Tiere untereinander Zwang aus, normalerweise als Individuum, gelegentlich aber auch als kleine „Banden“, die scheinbar Zugang zu „Privilegien“ fordern (wiederum ein endlos dehnbarer Begriff, untersucht man „Privilegien“ im Vergleich zwischen einer biologischen Art und einer anderen).

Aber nicht nur tritt dieses „dominierende“ Verhalten allenfalls bei einem oder einigen wenigen Tieren auf; es ist auch sehr vorsichtig, häufig episodisch, formlos und, vor allem unter Menschenaffen, auf viele Tiere verteilt. Die „Privilegien“, die unsere engsten Tierverwandten einfordern, sind von einer Tierart oder sogar Gruppe zur anderen sehr unterschiedlich. Dauerhafte Einrichtungen wie Armeen, Polizei, oder auch kriminelle Gruppen existieren nicht in der Tierwelt. Wo sie zu existieren scheinen, wie etwa die „Soldaten“ einiger Insekten wie der Ameisen, handelt es sich um Beispiele genetisch determinierten Verhaltens und nicht um gesellschaftlich hervorgebrachte Institutionen, die durch Rebellion radikal veränderbar sind.

Es ist natürlich verlockend zu fragen, warum und nicht nur wie solche auf Zwang gegründeten sozialen Institutionen, Statussysteme und Hierarchien unter den Menschen überhaupt entstanden sind. Mit anderen Worten, welches sind die Gründe für das Entstehen institutionalisierter Herrschaft und Unterwerfung, ganz unabhängig von der Beschreibung ihrer Entwicklung?

Wie ich bereits erwähnte, ist Status auf den Unterschied zwischen Altersgruppen zurückzuführen, wobei anfangs ein eher wohlmeinender Geist herrschte. Also war die Ehrfurcht vor dem Alter bereits in frühen Gesellschaften psycho-sozial verwurzelt, noch bevor die ältere Generation sehr reale Privilegien gegenüber der jüngeren einforderte.

Ich habe die Schwächen und Unsicherheiten beschrieben, die durch das Altern bedingt sind, und die Fähigkeit der Alten, ihre größere Erfahrung und ihr Wissen zugunsten ihres Status einzusetzen.

Diese Form der Gerontokratie stellt, als Quelle eines Status-Bewußtseins, eigentlich kein Geheimnis dar. Daß Altershierarchien auftreten würden, war oft bloß eine Frage der Zeit: der Sozialisationsprozeß mit der Notwendigkeit sorgsamer Unterweisung, zunehmenden Wissens und eines wachsenden Reservoirs an Erfahrung ist fast eine Garantie dafür, daß sich die Ältesten ein gerechtfertigtes Maß an Respekt verdienen und in kritischen Situationen auch eine gewisse Macht suchen.

Die problematischste Form des sozialen Status stellt sicherlich der Zuwachs und die Konzentration der Macht der „Großen Männer“ dar - zunächst in der eigenen Person, später in zunehmend

institutionalisierten „Gefolgschaften“. Wir finden hier eine sehr subtile und komplexe Dialektik. Wie wir gesehen haben, zeichneten sich die „Großen Männer“ nicht nur durch ihre Tapferkeit, sondern auch durch ihre Generosität aus. Ihre zeremonielle Verteilung von Geschenken hat wahrscheinlich wohltätige Ursprünge - als System der Umverteilung von Reichtum nahm es bei den Potlatch-Zeremonien der Indianer des Nordwestens hochneurotische Züge an, wo unter den „Großen Männern“ ein erbitterter Wettstreit orgiastischer „Entakkumulation“ jeglichen Besitzes mit dem Ziel der „Akkumulation“ von Prestige innerhalb der Gemeinschaft tobte. Großzügigkeit und Geben war Bestandteil der gesellschaftlichen Etikette, förderte die Zusammengehörigkeit der frühen menschlichen Gemeinschaften und trug somit direkt zu ihrem Überleben bei.

Bedenkt man, daß zu jener Zeit wohl die meisten Männer in ihrer Gemeinschaft anerkannt sein wollten - was sich wiederum aus ihrer Vorstellung von „Männlichkeit“ und dem allgemeinen Respekt vor körperlicher Stärke herleitete - dann hat wahrscheinlich „Größe“ kaum mehr bedeutet als Großzügigkeit und eine hohe Wertschätzung für Geschicklichkeit und Mut. Diese Eigenschaften hätte jede schriftlose Gesellschaft in einem Manne geschätzt, ebenso wie Frauen zahlreiche andere Eigenschaften besaßen, die hoch im Kurs standen. Diese Art der „Größe“, wie sie das Potlatch-Zeremoniell verkörpert, konnte sich sehr leicht zum Selbstzweck entwickeln. Oder sie konnte im Gegenteil, wie etwa bei den Hopi, aufgrund ihres extremen Individualismus als gesellschaftlich störend empfunden und deshalb gänzlich unterbunden werden.

Dies zeigte sich, als euro-amerikanische „Erzieher“ Hopi-Kindern Wettkampfspiele beizubringen versuchten und es enorme Schwierigkeiten bereitete, die Kinder dazu zu bewegen, das Punkteverhältnis festzuhalten. Die Hopi-Sitte duldet, als für die Solidarität der Gemeinschaft schädlich, keine Rivalitäten und Selbstdarstellungen.

Auf der ganzen Linie ist festzustellen, daß bei der Entstehung von Hierarchien jede Gemeinschaft mit widersprüchlichen Alternativen konfrontiert war (zunächst als Gerontokratien, später als individuelle „Große Männer“ und Kriegergruppen). Solche potentiellen Hierarchien hätten sich sehr wohl aus einem eigenen Impuls heraus entwickeln können, anfänglich fast ohne gesellschaftliche Spaltungseffekte, oder sie hätten auch noch nach ihrem Auftreten rigoros unterdrückt werden können. Es gibt Beweise dafür, daß solche gegenläufigen Tendenzen in vielen schriftlosen Gesellschaften auftraten und sich entweder zu ausgereiften Hierarchien entfalteten, an einem bestimmten Punkt in ihrer Entwicklung verharrten oder aber auf eine mehr egalitäre Form zurückgebildet wurden.

Bräuche, Sozialisation und die grundlegenden Prinzipien wie Existenzminimum, Komplementarität und Nießbrauch haben sicherlich eher zur Beschränkung als zur Förderung von Hierarchie beigetragen. Dies wird durch die große Anzahl menschlicher Gemeinschaften mit wenigen oder keinen hierarchischen Institutionen bewiesen, die weit in die euro-amerikanische Geschichte hineinreichen. Nur ein erstaunlich kleiner Teil der Menschheit entwickelte Gesellschaften, die vorwiegend in Hierarchien, Klassen und Staaten strukturiert waren. Vermutlich eine Mehrheit vermied in unterschiedlichem Maße diesen düsteren Pfad sozialer Entwicklung oder beschritt ihn zumindest nur in einem begrenzten Ausmaß.

Eines muß aber festgehalten werden: wenn eine Gemeinschaft in sich Hierarchien, Klassen und einen Staat entwickelt, dann hat dies schwerwiegende Auswirkungen auf alle umliegenden Gemeinschaften, die weiterhin an der egalitären Richtung festhalten wollen. Eine von einem aggressiven Häuptlingstum angeführte Kriegergemeinschaft bringt pazifistische Nachbargemeinschaften zwangsläufig dazu, für das eigene Überleben militärische Formationen und Häuptlingsstrukturen zu bilden. Eine ganze

Region kann sich dadurch drastisch verändern – kulturell, moralisch und institutionell – einzig und allein als Ergebnis aggressiver Hierarchien in einer einzigen Gemeinschaft.

55

Ganz klar läßt sich dies durch die Untersuchung der Grabstätten einer Andengemeinde verfolgen, wo es ursprünglich weder Waffen noch statusorientierte Ornamente gab; auf einer späteren Entwicklungsstufe enthalten diese Grabstätten dann Krieger- und Prestigesymbole. Tatsächlich konnte diese Veränderung auf das Auftreten einer Nachbargemeinschaft zurückgeführt werden, die bereits zu einem früheren Zeitpunkt eine aggressive, kriegerische Entwicklung eingeschlagen und somit auch das innere Leben der sie umgebenden friedlicheren Gemeinschaften tiefgreifend beeinflußt hatte. Und so wird es sich in vielen Teilen der Welt, jeweils für sich, abgespielt haben.

Nicht weniger beeindruckend sind die Hinweise, die wir über Veränderungen indianischer Gesellschaften von hochzentralisierten, kriegslüsternen und quasi-staatlichen „Imperien“, hin zu dezentralisierten, ziemlich pazifistischen und relativ hierarchiefreien Gemeinschaften finden. In ihren zentralistischen und militaristischen Phasen wurden diese „Imperien“ für die Gemeinschaften, die sie kontrollierten, anscheinend so kopflastig, ausbeuterisch und auslaugend, daß sie entweder unter ihrer eigenen Last zusammenbrachen oder einfach durch Rebellionen gestürzt wurden.

Die Pueblo-Indianer des amerikanischen Mittelwestens oder die mexikanischen Mayas sind vielleicht erst nach einer mächtigen militärischen Expansion untergegangen, als sie weder sich selbst erhalten noch den Gehorsam der unterworfenen Bevölkerung erzwingen konnten. Diese geschichtliche Pendelbewegung der Gemeinschaften zwischen Zentralisation und Dezentralisation, Kriegs- und Friedensliebe, Expansion und Kontraktion lief auch in der westlichen Welt ab, bis schließlich im 15. und 16. Jahrhundert die europäischen Nationalstaaten entstanden.

Insofern als Frauen auf die Rolle von Beobachterinnen der intrakommunalen Veränderungen, die die Entstehung von Hierarchien bedingten, beschränkt blieben, nahmen sie keinen entscheidenden Anteil an dieser Entwicklung. In der Opferrolle, die sie einnahmen, teilten sie mit der untersten Schicht der Männerhierarchie jene Unterdrückung und Demütigung, die alle herrschenden Eliten ihren Untergebenen zufügten. Männer demütigten, unterdrückten oder benutzen nicht nur Frauen als Objekte; sie unterdrückten und töteten ebenso andere Männer in einer Orgie der Schlächterei und Grausamkeit. Die frühen Königreiche des Nahen Ostens hielten nur ungern männliche Kriegsgefangene, weil sie als potentiell zu rebellisch galten; diese wurden daher eher getötet als versklavt. Dort, wo männliche Sklaven verstärkt eingesetzt wurden, geschah dies meist unter extrem grausamer Behandlung und Ausbeutung, vor allem im Bergbau und in landwirtschaftlichen Großbetrieben. Männliche körperliche Kraft war nicht länger ein persönlicher Wen, sondern bedeutete baldige Vernichtung, wenn sie zum Zweck der Ausbeutung benutzt wurde.

56

Die Entstehung von Hierarchien liegt also nicht in mystischem Dunkel. Sie sind leicht zu erklären, wenn wir ihre Wurzeln in den eher irdischen Aspekten des Lebens verfolgen: in der Familie, der Erziehung junger Menschen, der Segmentierung der Gesellschaft in Altersgruppen; in den Erwartungen, die an das Individuum als Mann oder als Frau in der alltäglichen häuslichen oder „öffentlichen“ Welt gestellt werden, sowie in den ganz persönlichen Aspekten der kulturellen Anpassung und der gesellschaftlichen Zeremonien. Und Hierarchien werden erst verschwinden, wenn

diese Wurzeln des täglichen Lebens mit der Beseitigung der Klassengesellschaft radikal, nicht nur im ökonomischen Sinne, verändert werden.

Hierarchien sind nicht nur Vorläufer von Klassen, sondern die Herrschaft des Mannes über andere Männer ging, wie Biehl aufzeigte, der Beherrschung der Frauen voraus. Frauen wurden zu geduckten Zuschauerinnen einer männerorientierten Zivilisation, die sich zunächst neben einer eigenständigen Frauenkultur entwickelte, sie dann zersetzte und schließlich systematische Formen ihrer Manipulation etablierte. Als die Männer versuchten, die Frauenkultur zu verschlingen, verzerrten sie diese und unterwarfen sie – aber es gelang ihnen nur zu einem gewissen Grade. Schwesterliche Beziehungen, Gefühle und Verhaltensweisen existierten weiterhin hinter dem Rücken der Männer und oft außerhalb ihres Blickwinkels, sozusagen in den geheimen Nischen der Geschichte. Männer hingegen wurden selbst in überwiegend patriarchalischen Kulturen, oft zum Gegenstand weiblichen Spotts. Frauen waren auch nicht immer erpicht darauf, an einem „öffentlichen“ Leben teilzuhaben, das Menschen oft noch brutaler als Haustiere behandelte. Wir sollten nicht vergessen, daß es nicht Ochsen waren, welche die riesigen Steinquader die Wälle der Pyramiden des alten Ägypten hinaufzogen, sondern männliche Leibeigene und Sklaven, deren Leben weniger galt als das von Rindern.

Die Entstehung des Staates

Der institutionelle Gipfel männlicher Zivilisation war der Staat. Auch hier finden wir wieder eine schwierige Dialektik, die uns zu einer vereinfachenden Diskussion über die Entstehung des Staates verleiten kann, wenn wir ihre Subtilität nicht wahrnehmen.

57

Es sieht dann so aus, als ob staatliche Institutionen plötzlich in die Geschichte hineinplatzen, voll entwickelt und erkennbar auf Zwang aufgebaut. In Wirklichkeit ist ein solches Umschlagen von scheinbar „demokratischen“ zu höchst „autoritären“ Institutionen eher ein modernes als ein altes Phänomen, vor allem der plötzliche Wechsel von republikanischen zu totalitären Staaten. Außer in Zeiten von Invasionen, als fremde Aristokratien relativ egalitären Gemeinschaften aufgezwungen wurden, waren plötzliche Veränderungen innerhalb der staatlichen Institutionen vergleichsweise selten. Wenn wir uns nicht die Frage stellen, wie der Staat an sich entstand, wie weit seine Entwicklung ging und wie stabil er war, wird es uns schwer fallen, ihn auch nur zu definieren, geschweige denn die verschiedenen Formen zu untersuchen, die er in den einzelnen Gesellschaften annahm.

Als Mindestdefinition ist der Staat ein professionelles System gesellschaftlicher Zwänge - nicht bloß ein System gesellschaftlicher Verwaltung, wie es naiverweise immer noch von der Öffentlichkeit und vielen politischen Theoretikern gesehen wird. Das Wort „professionell“ sollte dabei genauso herausgehoben werden wie das Wort „Zwang“. Zwang findet sich auch in der Natur, in persönlichen Beziehungen, in staatenlosen, nichthierarchischen Gemeinschaften. Wenn allein Zwang den Staat definiert, dann müßten wir ihn wider Willen zu einem bereits in der Natur vorhandenen Phänomen erklären - was er sicherlich nicht ist. Nur wenn Zwang in einer professionellen, systematischen und organisierten Form sozialer Kontrolle institutionalisiert wird, - das heißt, wenn Menschen aus ihrem alltäglichen Leben herausgerissen werden und von ihnen erwartet wird, eine Gemeinschaft nicht nur zu „verwalten“, sondern dies auch mit Unterstützung eines Gewaltmonopols zu tun - erst dann können wir mit Fug und Recht von einem Staat sprechen.

Es mag unterschiedliche Vorformen des Staates geben, insbesondere werdende Quasi- oder Partialstaaten. Diese Abstufung von Zwang, Professionalisierung und Institutionalisierung auf dem

Wege zu einem voll entwickelten Staat zu ignorieren bedeutet, die Tatsache zu übersehen, daß Staatlichkeit, wie wir sie heute kennen, das Ergebnis einer langen und komplexen Entwicklung ist. Quasi-, halb- und selbst voll entwickelte Staaten waren oft sehr instabil oder erlitten im Laufe der Jahre einen Aderlaß an Macht, der dann im wesentlichen in staatenlosen Gesellschaften endete.

58

Wir sehen also in der Geschichte ein Schwingen von hochzentralisierten Imperien zu feudalen Lehnsgesellschaften und sogar ziemlich demokratischen „Stadt-Staaten“ und wieder zurück zu Imperien und Nationalstaaten, seien sie in ihrer Erscheinung autokratisch oder republikanisch. Die simplifizierende Auffassung, daß Staaten wie neugeborene Babies plötzlich das Licht der Welt erblicken, läßt den alles entscheidenden Schwangerschaftsprozeß der Staatsentwicklung außer acht und trägt zu einem großen Teil der politischen Verwirrung bis zum heutigen Tage bei. Wir tragen immer noch unklare Vorstellungen von Staatlichkeit, Politik und Gesellschaft mit uns herum; dabei muß jeder dieser drei Begriffen auf das sorgfältigste von den anderen unterschieden werden.

Ein Staat ist nicht notwendigerweise ein institutionalisiertes System von Gewalt im Interesse einer einzigen herrschenden Klasse, wie uns der Marxismus glauben lassen will. Es gibt viele Beispiele von Staaten, die selbst die „herrschende Klasse“ waren und deren eigene Interessen gänzlich unabhängig von — oder antagonistisch zu — einer privilegierten, nur scheinbar „herrschenden“ Klasse innerhalb der Gesellschaft existierten. In der Antike gibt es viele Zeugnisse ausgesprochen kapitalistischer Klassen, oft sehr privilegiert und ausbeuterisch, die vom Staat gemolken, kurz gehalten und schließlich verschlungen wurden - dies ist teilweise der Grund, warum aus der antiken Welt keine kapitalistische Gesellschaft hervorgegangen ist. Ebensowenig „vertrat“ der Staat andere Klasseninteressen, wie etwa den Landadel, Händler, Zünfte und dergleichen. Der Ptolemäische Staat im hellenistischen Ägypten stellte ein eigenständiges Interesse dar und „vertrat“ keine anderen Interessen außer den eigenen. Dasselbe trifft auf die Staaten der Azteken und Inca zu, bis sie von den spanischen Invasoren verdrängt wurden. Unter dem Kaiser Domitian wurde der römische Staat das wichtigste „Interesse“ des Imperiums, das sich sogar gegenüber dem der landbesitzenden Aristokratie, die die Vorherrschaft in der mediterranen Gesellschaft besaß, durchsetzte.

Ich werde noch einiges über den Staat zu sagen haben, wenn ich Staatskunst von Politik und das eigentlich Politische vom Gesellschaftlichen unterscheide. Im Moment soll unser Blick auf staatsähnliche Formationen gerichtet sein, die am Ende verschiedene Arten von Staaten entstehen ließen.

Eine Häuptlingsregime, umgeben von einer „Gefolgschaft“ unterstützender Krieger wie im Staat der Azteken, ist eine noch im Entstehen begriffene Staatsformation. Der scheinbar absolute Monarch wurde durch einen Ältestenrat aus der Mitte eines königlichen Clans gewählt, sorgsam auf seine Eignung geprüft und konnte wieder von seinem Posten entfernt werden, falls er sich seiner Verantwortung nicht gewachsen zeigte.

59

Wie etwa bei dem hoch militarisierten Staat der Spartaner war die Macht der Häuptlinge oder Könige durch die Stammestraditionen eingeschränkt, aus denen sich die Zentralisierung der Macht ursprünglich hergeleitet hatte.

Orientalische Staaten wie Ägypten, Babylonien und Persien waren praktisch eine Erweiterung des königlichen Hofes. Sie bildeten ein bemerkenswertes Gemisch einer „häuslichen“ mit einer territorialen

Gesellschaft: ein „Imperium“ wurde primär als Anhängsel des königlichen Palastes verstanden und nicht als eine streng territoriale administrative Einheit. Pharaonen, Könige und Kaiser (oft in Verbindung mit der Priesterschaft) besaßen das Land stellvertretend für die Götter, die entweder von dem Monarchen verkörpert oder durch ihn vertreten wurden. Die Imperien der asiatischen und nordafrikanischen Könige waren „Haushalte“, und die Bevölkerung wurde als „Diener des Palastes“ und nicht als Bürger in irgendeinem westlichen Sinne betrachtet.

Diese „Staaten“ waren de facto nicht einfach nur eine Maschinerie der Ausbeutung oder der Kontrolle im Interesse einer privilegierten „Klasse“. Es waren glanzvolle Haushalte mit riesigen Bürokratien und einem aristokratischen Hofstaat, die einen sich selbst dienenden und selbst erneuernden Staat darstellten. Die Verwaltung hatte die Aufgabe, diesen sehr kostspieligen Haushalt mit seinen Monumenten der Macht, welche die gesamte Wirtschaft belasteten und praktisch aushöhlten, aufrechtzuerhalten. In Ägypten wurde in der Zeit des Alten Reiches für den Bau der Pyramiden, Tempel, Paläste und Herrenhäuser wahrscheinlich ebensoviel Mühe aufgewendet wie für die Unterhaltung des für das Niltal lebenswichtigen Bewässerungssystems.

Der ägyptische Staat war sehr real, aber er „vertrat“ niemand anderen als sich selbst. Als „Haushalt“ und geheiligtes Land verstanden, in dem der Pharao einen Gott verkörperte, war der Staat fast kongruent mit der Gesellschaft selbst. Im Endeffekt war es ein riesiger gesellschaftlicher Staat, in dem sich die Politik überhaupt noch nicht in der Gesellschaft herausdifferenziert hatte. Der Staat existierte nicht abgehoben von der Gesellschaft oder von ihr losgelöst; beide waren im wesentlichen eins - ein erweiterter gesellschaftlicher Haushalt und nicht eine Ansammlung unabhängiger Institutionen der Staatsgewalt.

Die griechische Polis der klassischen Ära bietet uns auch kein vollständigeres Bild des Staates, als wir es im Orient finden. Athen kann als Höhepunkt der Gassen-Politik gelten im Unterschied zur privaten Welt des Haushalts, die auf dem Familienleben, der Arbeit, Freundschaften und der Befriedigung materieller Bedürfnisse beruht und die wir sozial oder ***gesellschaftlich*** nennen, oder zur Verwaltung von Armeen, Bürokratien, Rechtsprechung, Polizei und dergleichen, die wir ***Staatskunst*** nennen können.

Im Kontext dieser dreifachen Unterscheidung – gesellschaftlich, politisch und staatlich – ist die athenische *Polis* sehr schwer definierbar. Der Staat, oder genauer, der von den Athenern unter Perikles gegründete *Quasi*-Staat, trug stark stammesmäßige Züge, etwa in der direkten Partizipation eines beträchtlichen Teils der männlichen Bürger an mehr oder weniger staatlichen Handlungen. Diese Athener hatten die *Politik* erfunden – die direkte Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten durch eine Gemeinschaft als Ganzes.

Zugegebenermaßen existierte diese politische Gemeinschaft, oder „öffentliche Domäne“, wie sie auch genannt wurde, nur innerhalb einer größeren Domäne rechtloser Fremder, Frauen aller Klassen und Sklaven. Diese große, rechtlose Bevölkerung schuf erst die materiellen Voraussetzungen dafür, daß viele athenische männliche Bürger überhaupt an den Volksversammlungen teilnehmen, in den Gerichtsverhandlungen Recht sprechen und das Gemeinwesen kollektiv verwalten konnten. Politik begann an diesem Punkt, sich von dem gesellschaftlichen Bereich des Familien- und Arbeitslebens abzugrenzen.

War diese *Polis* jedoch ein wirklicher Staat? Daß die klassischen Athener Zwang gegenüber Sklaven, Frauen, Fremden und rivalisierenden *Poleis* ausübten, ist nur allzu bekannt. Innerhalb des

östlichen Mittelmeerraumes wurde der athenische Einfluß zunehmend imperialistisch, indem die Stadt andere Poleis zwang, dem von Athen kontrollierten Delischen Bund beizutreten und Abgaben zu zahlen, die zur Finanzierung der athenischen Bürgerschaft und der Polis dienten. Frauen gehobener und reicher Schichten waren oft an das Haus gebunden und verpflichtet, den häuslichen Rückhalt für das öffentliche Leben ihrer Männer zu sichern.

Man kann die Grenzen der athenischen Demokratie nicht damit entschuldigen, daß überall in der mediterranen Welt die Frauen unterdrückt wurden. Ebensowenig läßt sich die Sklavengesellschaft mit dem Hinweis rechtfertigen, daß sie in Athen im allgemeinen weniger hart war als in Rom. Gleichzeitig kann aber auch die Tatsache nicht ignoriert werden, daß das klassische Athen in den demokratischen Formen, die es hervorbrachte, dem Ausmaß, in welchem diese funktionierten, und in dem Vertrauen, das es seinen Bürgern bei der Regelung öffentlicher Angelegenheiten entgegenbrachte, eine geschichtliche Ersttat vollbracht hat.

61

Wie wir noch sehen werden, stellten diese Institutionen Formen einer direkten Demokratie dar; sie widerspiegelten eine Abneigung der Bevölkerung gegenüber der Bürokratie, was sie strukturell zur demokratischsten Form im Werdegang des politischen Lebens des Menschen machte. Tatsächlich war der athenische Staat noch kein vollständig entwickeltes Phänomen.

Wenn wir untersuchen, warum so viele autonome Städte letztlich zunehmend autoritär wurden und Schichten oder Klassen ausbildeten, kann gar nicht stark genug betont werden, daß Athen, wie so viele „Stadt-Staaten“, sich normalerweise zu einer Oligarchie entwickelt hätte. Dies trifft auf Rom zu, auf die italienischen Stadt-Staaten des späten Mittelalters, auf die deutschen Städtebünde und die Städte der amerikanischen Neu-England-Staaten. Man könnte endlos fortfahren und dezentralisierte, scheinbar freie und unabhängige Städte aufzählen, die sich schließlich aus einigermaßen demokratischen Gemeinschaften in Aristokratien verwandelten.

Das Bemerkenswerte an Athen ist die bewußte Umkehr des offensichtlich „normalen“ Trends zur Oligarchie, die Solon, Kleisthenes und Perikles durch ihre radikalen Reformen der gesamten institutionellen Strukturen der Polis in die Wege geleitet haben. Die aristokratischen Institutionen wurden stetig geschwächt und bewußt abgeschafft oder zu rein zeremoniellen Körperschaften reduziert, während die Macht der demokratischen Institutionen verstärkt wurde, bis diese schließlich die gesamte männliche Bürgerschaft unabhängig von Besitz und Reichtum umfaßten. Die Armee wurde in eine Infanteriemiliz verwandelt, deren Macht die der aristokratischen Kavallerie bald bei weitem überstieg. Von daher müssen die negativen Momente der athenischen Demokratie im Kontext einer revolutionären Abkehr von dem normalen Trend zur Oligarchie in den meisten Stadt-Staaten verstanden werden.

Kritik an dieser Demokratie fällt leicht, weil sie auf dem Rücken einer großen Sklavenpopulation ruhte und den Status der Frauen herabsetzte. Dies aber mit hochfahrender Arroganz und aus der Distanz von mehr als zweitausend Jahren zu tun, mit den Erkenntnissen aus endlosen gesellschaftlichen Debatten, ist, als zöge man sich an seinem eigenen Haarschopf aus dem Reichtum historischen Wissens empor. Man würde damit eine der seltenen Sternstunden demokratischer Kreativität übersehen, die der Westen erlebt hat und die eine reiche utopische und libertäre Tradition nähren.

Dem Staat als einem vollständig professionellen und ausgeprägten Apparat, der seine Wurzeln in Klasseninteressen hat, begegnen wir erst mit der Entstehung moderner Nationen in Europa. Der

Nationalstaat, wie wir ihn heute kennen, hat der endgültig Politik alle Züge geraubt, die uns traditionell erscheinen:

62

direkte Demokratie, Beteiligung der Bürger an Regierungsgeschäften und eine Sensibilität für das Gemeinwohl. Selbst das Wort „Demokratie" erleidet einen Sinnverlust. Sie wird „repräsentativ" anstatt persönlich, hoch zentralisiert anstatt frei konföderativ zwischen relativ unabhängigen Gemeinschaften, und sie verliert ihre Graswurzel-Elemente.

Gebildete, verständige Bürger werden auf bloße Steuerzahler reduziert, die für „Dienstleistungen" Geld bezahlen, und in den Lehrplänen der Schulen tritt an die Stelle von Bürgertugenden die Vermittlung von Wissen, mit dem man viel Geld verdienen kann. Es wird sich noch herausstellen, wie weit dieser schreckliche Trend in einer Welt gehen wird, die von mechanischen Robotern, Computern, die so leicht zur Überwachung genutzt werden können, und Gentechnikern beherrscht wird, die so gut wie unberührt von moralischen Skrupeln sind.

Es ist daher immens wichtig zu wissen, wie wir dahin gelangt sind, daß unsere bedenkenlose „Kontrolle" über die Natur uns tiefer als je zuvor in die Sklaverei einer Herrschaftsgesellschaft geführt hat. Ebenso wichtig ist es, genau diejenigen menschlichen Errungenschaften in der Geschichte zu kennen, die uns, wie unvollkommen auch immer, den Weg weisen, wie Freiheit institutionalisiert – und hoffentlich über alle bisherigen Grenzen ausgeweitet – werden kann.

Es gibt kein Zurück zu dem naiven Egalitarismus der schriftlosen Welt oder zur demokratischen Polis der klassischen Antike. Wir sollten dies noch nicht einmal wollen. Atavismus, Primitivismus und Versuche, eine entfernte Welt mit Rasseln, Trommeln, bemühten Ritualen und rhythmischen Gesängen zu beschwören, deren Wiederholungen und Wunsch Vorstellungen uns ein übernatürliches Wesen in unserer Mitte erscheinen lassen möchten — so sehr dies auch als harmlos oder „immanent" geleugnet oder bejaht werden mag — lassen uns die Notwendigkeit der rationalen Diskussion, des forschenden Blicks auf unsere Gemeinschaft und der beißenden Kritik an unserem gegenwärtigen Gesellschaftssystem vergessen.

Ökologie ruht auf den wundervollen Qualitäten, der Schöpfungskraft und Kreativität der natürlichen Evolution, auf allem, was unsere tiefste emotionale, ästhetische und auch intellektuelle Bewunderung verdient - und nicht auf anthropomorphen Projektionen, auf Gottheiten, seien sie nun „immanent" oder „transzendental". Nichts wird gewonnen, wenn wir einen naturalistischen, wahrlich ökologischen Rahmen verlassen und uns mystischen, psychologisch regressiven und historisch atavistischen Fantasien hingeben.

63

Ebensowenig dient es ökologischer Kreativität, sich auf alle Viere zu begeben und wie Coyoten oder Wölfe den Mond anzuheulen. Der Mensch, sicherlich nicht weniger ein Produkt der natürlichen Evolution als andere Säugetiere, ist definitiv in die gesellschaftliche Sphäre eingetreten. Aufgrund seiner spezifischen, biologisch angelegten Geisteskraft ist er im wahrsten Sinne von der Evolution dazu *„bestimmt"*, in der Biosphäre zu intervenieren.

So belastet die Biosphäre durch die gegenwärtigen sozialen Verhältnisse auch sein mag, die Gegenwart des Menschen in der Welt des Lebens markiert einen entscheidenden Richtungswechsel innerhalb der Evolution, weg von einer weitgehend adaptiven Orientierung und hin zu einer solchen,

die zumindest potentiell kreativ und moralisch ist. Dieses Wesen des Menschen ist großenteils gesellschaftlich geformt – durch verlängerte Abhängigkeit, soziale Interdependenz, zunehmende Rationalität und den Gebrauch und wohl überlegten Einsatz technischer Hilfsmittel. In all diesen menschlichen Eigenschaften bedingen sich das Biologische und das Soziale gegenseitig, wobei Letzteres eine der größten Errungenschaften der natürlichen Evolution darstellt.

Hierarchien, Klassen und Staaten lenken die kreativen Kräfte der Menschheit auf falsche Ziele. Sie entscheiden, ob die ökologische Kreativität des Menschen in den Dienst des Lebens oder in den Dienst von Macht und Privilegien gestellt werden. Ob sich die Menschheit durch die hierarchische Gesellschaft unwiderruflich von der Welt des Lebens aussperren läßt oder aber durch eine ökologische Gesellschaft dem Leben wieder zugeführt werden kann, wird davon abhängen, wie gut wir die Ursprünge, die Entwicklung und vor allem das Ausmaß von Hierarchie erkennen - wie tief sie unser tägliches Leben durchdringt, uns in Altersgruppen spaltet, die Geschlechter ebenso gegeneinander hetzt wie die Männer auf einander, und wie sie schließlich das Politische und Soziale dem allgegenwärtigen Staat opfert. Die Konflikte innerhalb der durch Herrschaftsverhältnisse gespaltenen Menschheit, führen zwangsläufig zu Konflikten mit der Natur. Die ökologische Krise, der kriegsähnliche Gegensatz zwischen Menschheit und Natur, erwächst in erster Linie aus den Spaltungen innerhalb der Menschheit.

Die moderne Welt nutzt diese Spaltungen sehr geschickt aus: sie ***mystifiziert*** sie einfach. Gegensätze werden nicht als gesellschaftliche, sondern als persönliche erfahren. Echte Konflikte zwischen Menschen werden durch Appelle an eine soziale „Harmonie“, der keine gesellschaftliche Wirklichkeit zugrundeliegt, besänftigt, ja sogar verschleiert.

64

Wie das atavistische Ritual mit seinem kaum verhüllten Appell an die Geisterwelt und mit seinem theistischen „Spiritualismus“, wurde die Encounter-Gruppe zur privatisierten Arena, um „Versöhnung“ zu erlernen, während Konfliktstürme, die uns zu vernichten drohen, über uns hinwegfegen. Daß die „Begegnungs“- Gruppen und die theistische „Geistigkeit“ sich vom Sonnengürtel der USA in der uns bekannten Art, nämlich besänftigend und entgeistigend, ausgebreitet haben, ist kein bloßer Zufall. Zugleich läuft – unter der Bezeichnung „Post-Modernismus“ – eine regelrechte Kampagne ab mit dem Ziel, sich der Vergangenheit zu entledigen, unsere Kenntnis von Geschichte zu verwässern, die Ursachen unserer Probleme zu mystifizieren, unser Gedächtnis und schließlich unsere aufgeklärten Ideale zu verlieren.

Es ist deshalb dringlicher als jemals zuvor, die Vergangenheit wieder zu entdecken, unser historisches Wissen zu vertiefen, die Ursachen unserer Probleme zu entmystifizieren, die Erinnerung an Formen der Freiheit zurückzugewinnen und an die Fortschritte, die in der Befreiung der Menschheit aus Aberglauben und Irrationalismus gemacht wurden und die ihr vor allem das Vertrauen in ihre eigenen Möglichkeiten wiedergaben. Wenn wir wieder den stetigen Pfad der natürlichen Evolution betreten und eine kreative Rolle darin spielen wollen, dann müssen wir ebenso auf den Weg der sozialen Evolution zurückkehren und dort eine kreative Rolle übernehmen.

Die Natur oder die Welt lassen sich so lange nicht wieder „zurückverzaubern“, wie wir es nicht erreichen, die Menschheit und die Möglichkeiten menschlicher Vernunft „zurückzuverzaubern“.

Anmerkungen zu Kapitel 2

1), 2) Anmerkung zur Übersetzung: Bookchin benutzt hier und im folgenden den Begriff „**preliterate**“, der viel stärker eine der Schriftgesellschaft vorausgehende Gesellschaftsform beschreibt, als dies das Wort „schriftlos“ vermag, welches zunächst einmal Mangel suggeriert.

3) Dorothy Lee, Freedom and Culture (Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, Ine, 1959), 42
4) Paul Radin, The World of Primitive Man (New York: Grove Press, 1960), 11
5) Diesen wichtigen, aber weitgehend vernachlässigten Aspekt der Magie habe ich in meinem Buch *The Ecology of Freedom*, (Palo Alto: Cheshire Books, 1982) untersucht. Natürlich gehe ich keineswegs davon aus, daß diese Form der Magie (die nichts herzwingen will), für uns heute irgendeine Bedeutung hätte. Ich habe dies lediglich als ein Beispiel, wie nichthierarchische Gemeinschaften die natürliche Welt sahen, dargestellt und nicht etwa als eine neue Technik, die für den Gebrauch moderner Mystiker und Theisten wiederentdeckt werden sollte. Die frühen Jäger hatten natürlich nicht recht. Weder haben sich die Tiere willig Pfeilen und Speeren ausgesetzt, noch wurden sie durch magische Praktiken „gezwungen“, Bestandteil der paläolithischen Ernährung zu werden. Versuche, diese Rituale heute wiederzubeleben (es weiß auch niemand genau, wie sie abliefen), wären im günstigsten Fall naiv und im schlimmsten Fall zynisch. Sollten Rituale irgendeinen Platz in einer freien Gesellschaft haben, dann solche, die einen hohen Respekt für das Leben und die menschliche Verbundenheit ausdrücken - und nicht in einen Atavismus abgleiten, der absurd und bedeutungslos für das moderne Bewußtsein ist.
6) Janet Biehl, „What is Social Ecofeminism?“ in Green Perspectives, No. 11. Vergleiche auch: Janet Biehl: Der Soziale Ökofeminismus und andere Aufsätze, Trotzdem Verlag, Grafenau 1991
7) Paul Radin, a.a.O., S. 212, 215

Wendepunkte der Geschichte

Kapitel 3

Murray Bookchin

Ich habe versucht aufzuzeigen, wie weit wir zu gehen haben und wie tief wir in die alltäglichsten Aspekte unseres Lebens einsteigen müssen, um die Wurzeln unserer Vorstellung von Naturbeherrschung freizulegen.

In diesem Zusammenhang habe ich betont, wie sehr die Herrschaft des Menschen über den Menschen der Vorstellung von der Naturbeherrschung, ja sogar der Entstehung von Klassen und Staaten vorausgeht. Ich habe gefragt – und auch versucht, darauf eine Antwort zu geben – warum und wie Hierarchien entstanden, und wie sie sich, zunehmend differenziert, zu anfänglich vorübergehenden und später fest verankerten Statusgruppen und schließlich zu Klassen und Staaten entwickelten.

Mein Ziel war es, diese Trends aus ihrer eigenen inneren Logik darzulegen und ihre Entwicklungsnuancen zu untersuchen. Der Leser wurde dabei ständig daran erinnert, daß die Menschheit und ihre sozialen Ursprünge, ebenso ein Produkt der natürlichen Evolution sind wie andere Säugetiere und deren Gemeinschaften; daß menschliche Wesen sogar eine bewußte Kreativität innerhalb des evolutionären Fortschritts der Natur einsetzen und diesen dadurch vorantreiben können, anstatt ihn zu behindern oder umzukehren.

Ob die Menschheit eine so geartete Rolle einnehmen wird, hängt von der Art der sich herausbildenden Gesellschaft ab und von den Sensibilitäten, die sie kultiviert. Es ist jetzt wichtig, diejenigen Wendepunkte in der Geschichte zu untersuchen, von wo ab die Menschen ihren Weg entweder zu einer rationalen, ökologischen Gesellschaft oder zu einer irrationalen, antiökologischen einschlagen können.

Der Aufstieg der Krieger

Vielleicht der früheste Richtungswechsel, den die Gesellschaft — zum späteren Schaden der Menschheit und der Natur — vollzog, war das hierarchische Anwachsen des Bereichs der männlichen Öffentlichkeit, insbesondere das Aufkommen männlicher Gerontokratien, Kriegerverbände, aristokratischer Eliten und des Staatswesens.

Diese hochkomplexen Entwicklungen auf den Begriff „Patriarchat“ zu reduzieren, wie viele Autoren zu tun geneigt sind, ist ebenso naiv wie simplistisch. „Männer“ — ein generisches Wort, das so vage ist wie das Wort „Menschheit“ und das die Unterdrückung von Männern durch Männer genau so ignoriert wie die von Frauen durch Männer — haben die Gesellschaft nicht einfach „übernommen“. Genauso wenig hat die männliche öffentliche Gesellschaft einfach die häusliche Welt der Frau durch Invasion patriarchaler indo-europäischer und semitischer Hirtenvölker zerstört, so entscheidend diese Invasionen für die Unterwerfung vieler früher Ackerbau betreibenden Gesellschaften auch war.

Wenn bestimmte Öko-Feministinnen, Mystiker, christliche oder heidnische Eiferer sich auf diese „Übernahme“- und „Invasions“-Theorien stürzen, so stellen sie damit nur ein weiteres ungelöstes Mysterium auf: wie haben dramatische Veränderungen, wie die Entstehung des Patriarchats, in der Hirtengesellschaft, aus der die Invasionen erfolgten, stattgefunden? Es gibt Beweise dafür, daß die männliche Öffentlichkeit mit ihrem Schwergewicht auf Außenbeziehungen und Kriegsführung nur langsam an Einfluß gewann und daß einige Hirtenvölker, ungeachtet der Führung durch kriegerische Kämpfer, in wichtigen Fragen wie der Abstammung und Vererbung von Eigentum Frauen den Vorrang einräumten.

In vielen Fällen entwickelte sich die männliche Öffentlichkeit langsam und nahm wahrscheinlich durch das Anwachsen benachbarter Populationen an Bedeutung zu. Männer wurden tatsächlich zum Schutz der Gemeinschaft als Ganzer – einschließlich der Frauen – vor anderen marodierenden Männern gebraucht. Kriegsführung ist sogar möglicherweise unter scheinbar „friedlichen“ und matrizentristischen, ackerbaubetreibenden Gemeinschaften entstanden, wenn diese versuchten, rückständige Jäger- und Sammlervölker aus den Wäldern zu vertreiben, um diese später in Ackerland zu verwandeln.

Wir sollten hier ganz klar feststellen: so matrizentristisch oder friedlich frühe ackerbaubereibende Gemeinschaften auch gewesen sein mögen, in den Augen der durch sie vertriebenen Jäger waren sie sehr wohl kriegerisch; denn diese Jägervölker waren keineswegs darauf eingestellt, ihre freie

Lebensweise aufzugeben und sich ebenfalls dem Nahrungsmittelanbau zu widmen. Die Überlieferungen der großen indianischen Erzähler, die Worte von Wovoka, **des Messias der Paiute-Indianer** in der Geistertanz-Bewegung des ausgehenden 19. Jahrhunderts, über die Landwirtschaft lassen noch diese Mentalität erkennen: „Soll ich ein Messer in die Brust meiner Mutter, der Erde, stoßen?“

68

Aber es kann kaum bezweifelt werden, daß der langsame Übergang von der Herrschaft der Ältesten zu der des ältesten Mannes oder Patriarchen, vom Einfluß animistischer Schamanen zu götterverehrenden Priesterschaften, und das Aufkommen von Kriegerverbänden, die schließlich in allmächtigen Monarchen kulminierten — daß all dies für einen entscheidenden Wendepunkt in der Geschichte steht, hin zu Herrschaft, Klassen und der Entstehung des Staates. Immerhin hätte die Möglichkeit bestanden, daß matrizentristische Gemeinschaften von Dorfbewohnern einen Entwicklungspfad zu einer völlig anders gearteten Menschheit eingeschlagen hätten.

Auf der Grundlage von Gartenbau, einfachen Werkzeugen, Nießbrauch, Existenzminimum, Komplementarität und sogenannten weiblichen Werten wie Versorgen und Nähren (die ihnen schließlich in der Sozialisation ihrer Kinder bis in die heutige Zeit geblieben sind) hätte die Gesellschaft einen relativ sanften Weg in der Geschichte nehmen können. Die Fürsorge, die Mütter normalerweise auf ihre Kinder verwenden, hätte sich in einen allgemeinen Sinn für das Wohlergehen der Mitmenschen wandeln können. Bei begrenzten materiellen Ansprüchen hätte der technische Fortschritt ganz allmählich höhere soziale Strukturen ermöglicht, und das kulturelle Leben hätte sich sensibel entfalten können.

Ob nun vermeidbar oder nicht, die Tatsache bleibt, daß dieser frühgeschichtliche Scheideweg zu einer patriarchalischen, priesterlichen, monarchistischen und staatlichen Entwicklung anstelle einer matrizentristischen und nichthierarchischen geführt hat. Kriegerische Werte wie Kampf, Klassen- und Staatsherrschaft sollten die Infrastruktur aller „zivilisierten“ Entwicklung bilden — in Asien nicht weniger als in Europa und in weiten Teilen der Neuen Welt, wie Mexiko oder den Anden, nicht weniger als in der Alten Welt.

Die nostalgischen Versuche vieler Menschen aus der ökologischen oder feministischen Bewegung, zu einer scheinbar ungetrübten neolithischen Dorfwelt zurückzukehren, sind angesichts der schreckenerregenden Resultate der „Zivilisation“ verständlich. Aber ihre Vorstellungen von dieser fernen Welt wie auch ihr wachsender Haß gegen die „Zivilisation“ *als solche* geben doch zu erheblichen Zweifeln Anlaß.

Es ist gewiß unwahrscheinlich, daß die einfachen Jäger- und Sammlergemeinschaften für die ebenso einfachen Ackerbau betreibenden Gemeinschaften mehr Sympathie aufbrachten als ein Wovoka, ob sie nun an dieselbe Muttergöttin glaubten oder nicht. Genau so unwahrscheinlich ist es, daß mit wachsender Bevölkerung die Ackerbau betreibenden Gesellschaften die sanften Gefühle beibehalten hätten, die von den heutigen atavistischen Feministinnen so gefeiert werden.

69

Patrizentristische Hirtenvölker und über die Seewege eingefallene Invasoren mögen eine Entwicklung beschleunigt haben, die vielleicht etwas friedlicher, aber sonst kaum anders verlaufen wäre. Wenn die „Zivilisation“ in der „Ursünde“ gezeugt wurde, dann bestand die „Sünde“ oder das Übel wohl darin, daß

Ackerbauern gegen Jäger standen (wobei vielleicht beide matrizentristisch und animistisch gewesen sind) und viel später auch Hirten gegen Ackerbauern.

Jedenfalls stand in der Stammes- wie auch der Dorfgesellschaft – ob sie sich nun aus Jägern oder Bauern zusammensetzte – nicht alles zum besten. Zunächst besitzen Stammes- und Dorfgesellschaften einen notorisch engen Horizont. Eine gemeinsame Abstammung, sei sie nun fiktiv oder real, führt zum Ausschluß von Fremden, außer vielleicht, wenn Rituale der Gastfreundschaft zelebriert werden. Obwohl das Gesetz der Exogamie und die Gebote des Handels dazu führen, Allianzen zwischen „Mitgliedern“ und „Gästen“ eines Stammes und einer Dorfgemeinschaft zu schließen, kann ein „Gast“ dennoch kurzerhand von einem „Mitglied“ getötet werden. Ein Recht auf Vergeltung für Diebstahl, Überfall und Mord hat ausschließlich das „Mitglied“ und seine oder ihre Verwandten, nicht aber eine Autorität, die außerhalb der allgemeinen Verwandtschaftsgruppe existiert.

Stammes- und Dorfgesellschaften sind also weitgehend geschlossene Gesellschaften – verschlossen für Außenstehende, es sei denn, diese werden wegen ihrer besonderen handwerklichen Fähigkeiten gebraucht, zur Bevölkerungsvermehrung nach Kriegen oder tödlichen Epidemien, oder einfach durch Heirat. Sie sind aber nicht nur Außenstehenden, sondern auch kulturellen und technischen Innovationen gegenüber verschlossene Gesellschaften. Während sich viele kulturelle Merkmale langsam von einer Stammes- oder Dorfgemeinschaft zur nächsten verbreiten können, neigen solche Gemeinschaften in ihren Ansichten bezüglich grundsätzlicher Neuerungen zu einem strengen Konservatismus.

Im Guten oder Schlechten schlagen traditionelle Lebensweisen im Laufe der Zeit tiefe Wurzeln. Neuen Techniken gegenüber gibt es eine Abneigung, wenn sie nicht in der eigenen Umgebung entwickelt worden sind. Verständlich, bedenkt man die zerrüttenden sozialen Auswirkungen, die sie auf altehrwürdige Bräuche und Institutionen haben könnten. Fatal ist, daß dieser Konservatismus eine Stammes- oder Dorfgemeinschaft der Eroberung, ja der Ausrottung durch andere, technisch überlegene Gruppen fast wehrlos ausliefert.

70

Ein zweites unangenehmes Merkmal von Stammes- und Dorfgesellschaften sind ihre kulturellen Grenzen. Von diesen Gesellschaften ist kein komplexes Schriftsystem zu erwarten, weshalb auch von vielen Anthropologen der Begriff „schriftlos“ benutzt wird. Der heutzutage unter wohlhabenden Mittelschichtsangehörigen (ironischerweise durch schriftliche Veröffentlichungen) so modern gewordene Irrationalismus, Mystizismus und Primitivismus hält die Unfähigkeit schriftloser Menschen, eine Geschichte und Kultur zu vermitteln oder durch Piktogramme zu kommunizieren, für einen Segen. Daß das Fehlen einer alphabetischen Schrift tatsächlich nicht nur den kulturellen Horizont einschränkte, sondern der Entstehung von Hierarchien förderlich war, wird dabei leicht übersehen. Die durch Auswendiglernen oder Erfahrung gewonnene Kenntnis der Überlieferungen der Vorfahren, Rituale und Überlebenstechniken wurde zum Vorrecht der Ältesten und von diesen strategisch zur Manipulation der Jugend genutzt.

Gerontokratie, die für mich die früheste Form von Hierarchie darstellt, wurde möglich, weil die Jungen die Alten wegen ihres Wissens konsultieren mußten. Keine Schriften oder Bücher ersetzten das Wissen, das allein in den Hirnen der Alten festgehalten war. Die Ältesten nutzten – mit sichtbarer Wirkung – ihr Wissensmonopol, um die früheste Form von Herrschaft in der Vorgeschichte zu etablieren. Das Patriarchat selbst schuldet einen guten Teil seiner Macht dem Wissen, über das der männliche Älteste eines Clans dank der Erfahrungen seines Alters gebot. Schreiben hätte sicherlich die Demokratisierung sozialer Erfahrung und Kultur vereinfacht – eine Tatsache, die den

herrschenden Eliten und speziell der Priesterschaft bestens bekannt war, weshalb diese auch das Lesenlernen streng reglementierten und die Schreibkunst auf „Gelehrte“ oder Geistliche beschränkten.

Heutzutage ist eine umfangreiche Literatur erschienen, die den Primitivismus mystifiziert. Es ist wichtig, denkende Menschen daran zu erinnern, daß die Menschheit nicht in eine Hobbes’sche Welt des Krieges „alle gegen alle“ hineingeboren wurde; daß die zwei Geschlechter einmal kulturell und ökonomisch in einem komplementären Verhältnis zueinander lebten; daß die Disakkumulation, die Schenkung, das Existenzminimum und die substantielle Gleichheit die grundsätzlichen Normen der frühen organischen Gesellschaften bildeten; daß die Menschen in einer harmonischen Beziehung mit der Natur lebten, weil sie nämlich unter Bedingungen einer inneren sozialen Harmonie der Gemeinschaft lebten. Wir können jedoch nicht übersehen, daß diese unschuldige Welt sowohl durch interne Hierarchisierung als auch durch Invasoren, die sie einer Kriegerelite unterwarfen, schwer gefährdet war, wodurch die Menschen an einer vollständigen Verwirklichung ihres Potentials gehindert wurden.

71

Die Vorstellung einer allumfassenden ***Humanitas***, die Menschen aus unterschiedlichen ethnischen oder sogar stammesmäßigen Zusammenhängen in einem gemeinsamen Projekt vereint, der Errichtung einer allen zum Wohle dienenden und vollständig kooperativen Gesellschaft, hat damals noch nicht existiert. Zwar bildeten sich im Laufe der Zeit Stammesbünde heraus, häufig zur Schlichtung blutiger interner Auseinandersetzungen oder auch zu expansionistischen Zielen, um „andere“ Menschen von ihrem Land zu vertreiben. Der Irokesenbund ist vielleicht eines der berühmtesten Beispiele einer auf lebendigen demokratischen Traditionen beruhenden Kooperation verschiedener Stämme. Es war allerdings ein Bund, der ausschließlich an seinen eigenen Interessen ausgerichtet war. Entsprechend handelte er sich auch den erbitterten Haß anderer indianischer Völker, wie der Huronen und der Illinois ein, deren Land er überfiel und deren Gemeinschaften er verwüstete.

Die Entstehung der Stadt

Nach dem geschichtlichen Wechsel von einer matrizentristischen zu einer patrizentristischen kriegerischen Entwicklung ist der nächste entscheidende Wendepunkt, den wir in der Geschichte vorfinden, die Entstehung und Entwicklung der Stadt. Sie sollte eine völlig neue soziale Arena bilden – eine territoriale Arena, in welcher der Wohnsitz und die wirtschaftlichen Interessen des Einzelnen allmählich seine allein aus der blutmäßigen Abstammung abgeleiteten Bindungen ersetzten.

Die Radikalität dieses Wechsels und sein Einfluß auf die Geschichte sind heute nur noch schwer nachvollziehbar. Urbanität ist so sehr ein Bestandteil des modernen sozialen Lebens, daß sie einfach als selbstverständlich betrachtet wird. Außerdem wird immer betont, wie sehr die Stadt die kulturelle Entwicklung beschleunigte (Literatur, Kunst, Religion, Philosophie und Wissenschaft) und wie stark sie die ökonomische Entwicklung (Technologie, Klassen und die Arbeitsteilung zwischen Handwerk und Landwirtschaft) vorantrieb; man übersieht dabei die Bedeutung der neuartigen Möglichkeiten, die sich für das ***Zusammenleben*** der Menschen ergaben.

72

Soweit wir dies beurteilen können, war es vielleicht das erste Mal, daß Menschen ohne Rücksicht auf ihre Vorfahren und Blutsbeziehungen miteinander in Kontakt treten konnten. Der Gedanke, daß die

Menschen ungeachtet ihrer Herkunft aus verschiedenen Stämmen oder Dörfern grundsätzlich gleich sind, begann die ethnischen Abgrenzungen aufzulösen. In den Städten wurden die biologischen Gegebenheiten des Familienstammbaumes und des Zufalls der Geburt mehr und mehr durch die sozialen Gegebenheiten des Wohnortes und der ökonomischen Interessen ersetzt. Menschen wurden nicht einfach in soziale Verhältnisse hineingeboren; vielmehr konnten sie ihre sozialen Bedingungen mehr oder weniger auswählen und sogar verändern. Soziale Institutionen und die Entwicklung einer übergreifenden Menschengemeinschaft rückten in den Vordergrund und drängten die Volksgemeinschaft in den Hintergrund des gesellschaftlichen Denkens. Verwandtschaft wurde immer mehr zu einer privaten Familienangelegenheit, und die verblassenden clan-artigen Beziehungen schrumpften von dem weitverzeigten System der **Clan-<Vettern>** auf den Bereich der erweiterten Familie.

Am bedeutendsten an dieser, durch die Stadtentstandenen, neuen sozialen Ordnung ist die Tatsache, daß der Fremde oder „Gast“ jetzt einen sicheren Platz in einer großen Gemeinschaft anderer Menschen finden konnte. Anfänglich bot dieser neue Platz dem „Gast“ damit noch keine Gleichheit. Obgleich beispielsweise das perikleische Athen ausdrücklich Fremden gestattete, in seinen Mauern zu wohnen, gestand es diesen nur selten die Bürgerschaft und das Recht zu, sich vor Gericht selbst, statt durch einen Athener Bürger, zu vertreten. Die frühen Städte gaben aber dem Fremden zunehmenden Schutz gegen Übergriffe durch die „Einheimischen“. In vielen neu gegründeten Städten wurde ein Kompromiß zwischen stammesmäßigen, auf Blutsbanden sich gründenden Werten und solchen sozialen Wertvorstellungen gefällt, die sich allein aus der Ansässigkeit ableiteten. Dabei erlangten die „Gäste“ grundlegende Rechte, die ihnen die Stammesgesellschaft kaum jemals gewährte, während die Bürgerschaft dem „Einheimischen“ vorbehalten blieb und ihm ein erweitertes Spektrum an Bürgerrechten zugestand.

Über die Gastfreundschaft hinaus bot die Stadt dem „Gast“ also ein de facto oder de jure existierendes Recht – allerdings in der Form eines vom Monarchen gewährten Schutzes, in späteren Jahren durch einen schriftlich festgelegten Gesetzescodex. Zumindest wurden beide, der „Gast“ und der „Einheimische“, als menschliche Wesen mit einem gemeinsamen

---

73

Rechtsstatus anerkannt und nicht nur als Individuen, deren Rechte und Bedürfnisse sich gegenseitig ausschlossen. Mit der Entstehung und Entwicklung der Stadt entfaltete sich im Keim die Vorstellung, daß alle Völker in einem bestimmten Sinne ein Volk seien, und erreichte eine neue historische Universalität.

Ich will damit nicht den Eindruck erwecken, als sei dieser gewaltige Schritt – die Entwicklung der Idee von einer gemeinsamen Humanitas – über Nacht getan worden; außerdem wird bald klar, daß er von einigen ziemlich zweifelhaften Veränderungen der Conditio humana begleitet wurde. Selbst die liberalsten Städte, wie die griechischen Poleis und insbesondere das demokratische Athen, verliehen in der perikleischen Zeit an die ansässigen Fremden keine Bürgerrechte mehr. Noch ein Jahrhundert zuvor hatte Solon allen Auswärtigen, die eine für Athen wichtige Fertigkeit besaßen, ohne Bedenken die Bürgerschaft gewährt. Perikles, der demokratischste der athenischen Führer, beendete bedauerlicherweise Solons Liberalität und machte aus der Bürgerschaft ein Privileg für Männer nachweislich athenischer Abstammung.

Auch stammesmäßige Institutionen und Glaubensvorstellungen waren in den frühen Städten noch verbreitet. Sie hielten sich in Form archaischer religiöser Vorstellungen: so als Vergöttlichung der Vorfahren, denen Stammeshäuptlinge folgten, die allmählich zu göttlichen Monarchen emporstiegen;

als patriarchale Autorität im häuslichen Leben; und als feudale Aristokratien, die aus den Dorfgesellschaften der späten Jungsteinzeit und der Bronzezeit überliefert waren. Andererseits wurde in Athen und Rom die entscheidungsbefugte Stammes- und Dorfversammlung nicht nur erhalten, sondern sogar aufgewertet und, zumindest im perikleischen Athen, mit der obersten Autorität ausgestattet.

Die Stadt lebte in einem Spannungsverhältnis zu diesen Glaubensvorstellungen und Institutionen und versuchte beständig, traditionelle Religionen in bürgerliche umzuwandeln, die die Loyalität zur Stadt förderten. Die Macht des Adels wurde stetig untergraben und die Befehlsgewalt des Patriarchen über das Leben seiner Söhne wiederholt in Frage gestellt, um die jungen Männer in den Dienst der öffentlichen Körperschaften, wie etwa der Bürokratie und der Armee, stellen zu können.

Dieses Spannungsfeld ist nie ganz verschwunden. Vielmehr ließ es über mehr als 3000 Jahre ein Drama bürgerlicher Politik ablaufen, das sich immer wieder in gewalttätigen Konflikten äußerte, etwa in den Versuchen mittelalterlicher Städte, den anmaßenden örtlichen Adel und Klerus zu unterwerfen.

74

Die Stadt versuchte Rationalität, unparteiische Gerechtigkeit, eine kosmopolitische Kultur und eine größere Individualität in eine Welt zu bringen, die von Mystizismus, willkürlicher Macht, Kirchturmspolitik und der Unterwerfung des Individuums unter das Gebot aristokratischer und religiöser Eliten durchsetzt war.

Zumindest juristisch erlangten die Städte die bürgerliche Reife erst, als Kaiser Caracalla im dritten Jahrhundert n.Chr. alle freien Männer des Römischen Reiches zu Bürgern Roms erklärte. Caracallas Motive mögen zu Recht mit Skepsis betrachtet werden: er war offenkundig daran interessiert, das Steuerpotential des Imperiums zu vergrößern, damit die höheren Kosten gedeckt werden konnten. Aber selbst als juristische Geste rief dies ein weltliches Moment hervor, demzufolge alle menschlichen Wesen, selbst die Sklaven, einer einzigen Art angehörten – daß alle Männer und Frauen gleich waren, ungeachtet ihres ethnischen Hintergrundes, Reichtums, Berufs oder Stellung. Die Vorstellung einer riesigen menschlichen Weltgemeinde fand eine Anerkennung, die in der Vergangenheit, außer in der Philosophie und in bestimmten Religionen – im Judentum nicht weniger als im Christentum – unbekannt gewesen war.

Caracallas Verordnung hat sicherlich nicht die engstirnigen Barrieren weggeräumt, die immer noch die unterschiedlichen ethnischen Gruppen, Städte und Dörfer voneinander trennten. Auf dem flachen Land, dieseits und jenseits der Grenzen des Imperiums, waren diese Trennlinien so stark wie seit Jahrtausenden. Aber diese Verordnung, die später durch die christliche Vision einer geeinten Welt unter der Herrschaft eines einzigen Schöpfer-Gottes und mit dem Anspruch auf einen individuellen freien Willen erweitert wurde, brachte ein neues Maß menschlicher Zusammengehörigkeit hervor, die nur mit der Stadt und ihren zunehmend kosmopolitischen, rationalistischen und individualistischen Wertvorstellungen entstehen konnte. Es ist kein Zufall, daß Augustins berühmtes Traktat zur Verteidigung des Christentums den Titel *„De civitate Dei“* trug (im Deutschen allerdings als „Gottesstaat“ bekannt - A. d. Üb.) und daß die christlichen Glaubensväter ebenso sehnsüchtig nach Jerusalem blickten wie die Juden.

Die durch die Stadt eingeleitete, weitreichende Auflösung sozialer Bindungen vollzog sich nicht ohne den Verlust vieler bedeutender und wichtiger Merkmale des Stammes- und frühen Dorflebens. Das gemeinschaftliche Eigentum an Land und sogenannten Naturschätzen mußte dem Privateigentum weichen. Klassen – jene Kategorie, die sich auf das Eigentum und Verfügungsrecht an diesen

„Ressourcen“ gründete – kristallisierten sich als ökonomische Hierarchie aus den eher traditionellen Statussystemen heraus.

75

So befanden sich die Sklaven in Gegnerschaft zu den Herren; die Plebejer zu den Patriziern; Leibeigene sahen sich den Lehnsherrn gegenüber, und später die Proletarier den Kapitalisten.

Auch die älteren Hierarchien, die sich um Statusgruppen wie Gerontokratien, Patriarchate, Häuptlingstümer und schließlich auch Bürokratien strukturierten, lösten sich noch nicht auf. Da sie vor allem Status verliehen, konnten sie den verborgenen Unterbau für besser sichtbare, stürmische Klassenbeziehungen bilden. Statusgruppen wurden mit solcher Selbstverständlichkeit als „naturgegeben“ hingenommen, daß die Jungen, die Frauen, die Söhne und das gemeine Volk unreflektiert zu Komplizen ihrer eigenen Beherrschung durch die Eliten wurden. Hierarchie pflanzte sich regelrecht in das menschliche Unterbewußtsein, während die Klassen, deren Legitimität wegen der ins Auge springenden Ausbeutung eher infragegestellt werden konnte, in den Vordergrund der Bühne rückten, auf der eine tief gespaltene Menschheit ihre Kämpfe austrug.

Von dieser negativen Seite aus betrachtet, konsolidierte die Stadt damit die Privatisierung von Eigentum in der Form von Klassenstrukturen und quasi-staatlichen oder voll entwickelten staatlichen Institutionen. Aus dem Spannungsfeld zwischen den Errungenschaften, welche die Städte mit sich brachten, und dem Verlust bestimmter seit Urzeiten hochgehaltener Werte, wie Nießbrauch, Komplementarität und Existenzminimum, erwuchs der menschlichen Entwicklungsgeschichte jenes schwierige Problem, das mit Recht als „soziale Frage“ bezeichnet werden könnte. Dieser unter den radikalen Theoretikern einst so populäre Begriff bezog sich auf die Tatsache, daß die „Zivilisation“, trotz ihrer vielen folgenreichen Errungenschaften, niemals völlig rational und frei von Ausbeutung war. Ich möchte diesen Begriff hier etwas weiter fassen und ihm eine stärker ethische Bedeutung verleihen, indem ich sage, daß die immensen Fortschritte der Menschheit unter der „Zivilisation“ immer an dem „Übel“ der Hierarchie gekrankt haben.

„Übel“ ist nicht gerade ein Begriff, den Marx zu benutzen pflegte, als er die Kritik am Kapitalismus in eine „objektive“ Wissenschaft, bar aller moralischen Nebenklänge, zu fassen suchte. Es spricht andererseits für Michail Bakunin, daß er dem „Übel“ einen festen Platz in seinem Denken einräumte und demgemäß aufzuzeigen versuchte, daß viele soziale Veränderungen, so „notwendig“ oder unvermeidbar sie zu ihrer Zeit auch gewesen sein mögen, sich als „Übel“ im allgemeinen Drama der Geschichte erwiesen.

76

In Föderalismus, Sozialismus und Antitheologismus bemerkt Bakunin:

„Und ich zögere nicht zu sagen, daß der Staat zwar ein Übel, aber ein historisch notwendiges Übel ist. Seine Existenz war in der Vergangenheit ebenso notwendig wie seine totale Auslöschung in der näheren oder ferneren Zukunft, genau so notwendig, wie primitive Bestialität und theologische Spinnereien für die Vergangenheit notwendig waren.“

Lassen wir mal Bakunins Hinweis auf eine „primitive Bestialität“ als ein Vorurteil beiseite, das vor mehr als hundert Jahren verständlich war, so berührt doch seine Erkenntnis, daß sich die Menschheit ebenso sehr durch das Medium „Übel“ wie durch „Tugend“ entwickelte, die subtile Dialektik von „Zivilisation“. Das biblische Gebot verfluchte die Menschheit nicht ohne Grund; es gibt diese uralte

Erkenntnis, daß die Menschheit bei ihrem Aufstieg aus der Tierheit bestimmte Übel kaum vermeiden konnte. Als die Menschen ihre Ältesten — oder auch ihre Priester — mit Herrschaftsrechten ausstatteten, hatten sie nicht im Sinn, eine Hierarchie zu etablieren.

Die Fähigkeit, auch noch die letzten Schlußfolgerungen aus bestimmten Prämissen zu ziehen, ist für einen letztlich weitgehend unbewußten Primaten, dessen rationale Fähigkeiten eher potentiell als tatsächlich vorhanden sind, nicht so einfach. In diesem Sinne waren schriftlose Menschen nicht besser für die Bewältigung der Entwicklung ihrer sozialen Realität ausgestattet als diejenigen, die die schlimmsten Aspekte der „Zivilisation“ mit sich herumtragen. Für uns Heutige stellt sich die „soziale Frage“ genau in dem Sinne, daß wir uns mit halbgeöffneten Augen in das Licht der Freiheit emporgearbeitet haben, belastet mit dunklen Atavismen, uralten Hierarchien und tiefsitzenden Vorurteilen, in die wir noch immer zurückfallen können, wenn die Gegenaufklärung des Mystizismus und Antirationalismus unserer Tage anhält, und die noch immer drohen, uns in den Ruin zu treiben. Uns ist ein sprichwörtlich zweischneidiges Messer in die Hand gegeben, das in beide Richtungen gebraucht werden kann - zu unserer Befreiung oder unserem Untergang. Die „Zivilisation“ hat diesem Messer die Schärfe einer Rasierklinge verliehen, aber sie hat uns keine bessere Anleitung dazu geliefert, wie ein so gefährliches Instrument zu handhaben sei, als die Fähigkeiten, die uns unser Bewußtsein verleiht.

77

Der Nationalstaat und der Kapitalismus

Der dritte Wendepunkt, dem wir historisch begegnen, ist die Entstehung des Nationalstaates und des Kapitalismus. Diese beiden – Nationalstaat und Kapitalismus – sind nicht notwendigerweise miteinander verknüpft. Aber der Kapitalismus entwickelte sich mit dem Aufkommen des Nationalstaates so schnell und erfolgreich, daß beide oft als gekoppelte Erscheinungen angesehen werden.

In Wirklichkeit ist die Bildung von Nationen bis auf das zwölfte Jahrhundert zurückzuverfolgen, als Heinrich II. von England und Philipp Augustus von Frankreich die monarchistische Macht zu zentralisieren versuchten und sich Gebiete aneigneten, die schließlich die jeweilige Nation bilden sollten. Die Nation sollte nach und nach jegliche lokale Macht verschlingen und schließlich die kleinlichen Rivalitäten unter den Adligen und den Städten unterdrücken. Die imperialen Dynastien der antiken Welt hatten zwar riesige Staaten hervorgebracht, diese waren aber nur von begrenzter Dauer. Aus völlig unterschiedlichen ethnischen Gruppen zusammengeschustert, lebten diese Imperien in einem prekären Gleichgewicht mit archaischen Dorfgemeinschaften, die sich kulturell und technologisch seit dem Neolithikum kaum geändert hatten.

Die wesentliche Funktion dieser Dorfgesellschaft war, den Monarchen Abgaben und Frondienste zu leisten. Darüber hinaus wurden sie normalerweise in Ruhe gelassen. Das örtliche Leben war deshalb zwar zurückgezogen, aber intensiv. Beträchtliche Flächen gemeinschaftlich genutzten Landes existierte um diese Dörfer, das für alle zum freien Gebrauch zugänglich war. Es gibt Hinweise darauf, daß selbst „privat“ bestelltes Land regelmäßig unter den Familien, je nach den wechselnden Bedürfnissen, neu aufgeteilt wurde. Eine Einmischung von oben war oft nur minimal. Die größte Gefährdung dieser stabilen Dorfgesellschaft kam von einfallenden Armeen und sich bekriegendem

Adel. Ansonsten waren sie normalerweise sich selbst überlassen, wenn sie nicht gerade von Aristokraten und Steuereintreibern geplündert wurden.

Die Rechtsprechung unterlag in dieser Art von Gesellschaft oft der Willkür. Die Klagen des griechischen Landwirts Hesiod über unfaire, selbstgerechte örtliche Grundherren sind Widerhall eines zeitlosen Mißstandes, über den wir in den uns zur Verfügung stehenden Geschichtsbüchern nur wenig lesen. Die großen Gesetzbücher, die von Hammurabi, dem absoluten Herrscher Babylons, erlassen wurden, bildeten in der vorrömischen Welt die Ausnahme. In der Regel machten habsüchtige Adlige sich „Gesetze" zu ihrem eigenen Nutzen. Der Bauer mag beim Adel für sich und seine Gemeinschaft Schutz vor plündernden Eindringlingen gesucht haben, aber selten Gerechtigkeit.

Die Imperien waren zu groß, um für eine einheitliche Verwaltung oder gar Rechtsprechung sorgen zu können. Das Römische Reich war eine der wichtigsten Ausnahmen von dieser Regel, hauptsächlich weil es statt eines riesigen dünnbesiedelten Binnenreiches eine küstenreiche und stark urbanisierte Einheit bildete.

Die europäischen Nationen wurden im Gegensatz dazu aus Gebieten geformt, die die Geschichte nach und nach in regierbare Territorien umformte. Das Straßennetz war natürlich erbärmlich, das Kommunikationssystem primitiv. Aber als starke Könige wie Heinrich II von England oder Philipp Augustus von Frankreich auftraten, drang mit den Bürokraten des Königs auch die königliche Rechtsprechung in einst abgelegene Gebiete vor und wirkte sich stärker auf das tägliche Leben der Menschen aus. Es steht außer Frage, daß die „Rechtsprechung des Königs" bei den einfachen Menschen willkommen war und daß seine Beamten eine Pufferstellung zwischen dem hochfahrenden Adel und dem eingeschüchterten Volk einnahmen. Die frühe Entwicklung des Nationalstaates war tatsächlich von Verheißung und Erleichterung geprägt.

Die Königsmacht verfolgte aber im wesentlichen auch nur ihre eigenen Interessen und wurde daher im Lauf der Zeit genau so repressiv wie der Provinzadel, den sie ersetzte. Niemals war sie bloß eine moralische Instanz zur Behebung der Beschwerden des Volkes. Ebensowenig war sie ein bequemes Instrument zur Förderung der aufkommenden Bourgeoisie. Die Könige aus dem Hause Stuart, die England in die Revolution von 1640 katapultierten, betrachteten ihre Nationen als persönliches Erbe, das sowohl durch den mächtigen Adel als auch durch eine reiche Bourgeoisie bedroht war.

Die Vorstellung, daß der Nationalstaat durch die Bourgeoisie „gebildet" worden sei, ist ein Mythos, der inzwischen überholt sein sollte. Zunächst ist der Begriff „Bourgeois" im späten Mittelalter keineswegs mit dem „Industriellen" oder industriellen Kapitalisten, wie wir ihn heute kennen, vergleichbar. Mit Ausnahme einiger reicher Bankhäuser und Handelskapitalisten, die im Fernhandel tätig waren, setzte sich die entstehende Bourgeoisie im allgemeinen aus Handwerksmeistern innerhalb eines streng abgeschlossenen Zunftwesens zusammen. Selten nur wurden hier Proletarier im heutigen Sinne ausgebeutet.

Zwar führte unterschiedlicher Reichtum schließlich dazu, daß einige Handwerksmeister die Lehrlinge von den Zünften ausschlössen, diese somit zu privilegierten Organisationen für sie und die eigenen Söhne wurden.

Das war aber nicht die Regel. Fast überall in Europa legten die Zünfte die Preise fest, bestimmten Qualität und Quantität der herzustellenden Waren und waren für Lehrlinge offen, die die Möglichkeit besaßen, selbst Meister ihres Handwerks zu werden. Dieses System, das vorsichtig das Wachstum kontrollierte, kann wohl kaum als kapitalistisch bezeichnet werden. Die Arbeit wurde im wesentlichen in kleinen Werkstätten manuell verrichtet, wo der Meister Seite an Seite mit dem Lehrling arbeitete und für die Bedürfnisse eines sehr begrenzten und stark personalisierten Marktes produzierte.

Als das Mittelalter sich neigte, war die Latifundienwirtschaft mit ihrem ausgeprägten hierarchischen System und der leibeigenen Landbevölkerung in Auflösung begriffen, auch wenn sie noch keineswegs vollständig verschwand. Das Erscheinen relativ unabhängiger Bauern ist zu vermerken, die entweder als eigenständige Landbesitzer oder als Pächter eines abwesenden Adels arbeiteten. Betrachtet man sich die europäische Landschaft zwischen dem fünfzehnten und achtzehnten Jahrhundert, findet man eine sehr gemischte Wirtschaft vor. Gemeinsam mit Leibeigenen, Pächtern und Gutsbesitzern gab es wohlhabende und bescheidene Handwerker, die an der Seite einiger Kapitalisten existieren konnten, welche sich nicht industriell, sondern überwiegend im Handel betätigten.

Europa war also das Zentrum einer sehr gemischten, jedoch noch nicht kapitalistischen Wirtschaft, und seine Technologie beruhte immer noch, trotz der Fortschritte während des Mittelalters, auf Handwerk und nicht auf Industrie. Selbst eine Massenproduktion, wie sie in dem riesigen System des venezianischen Arsenals (das dreitausend Arbeiter zusammenfaßte) organisiert war, beschäftigte Kunsthandwerker, die alle auf sehr traditionelle Weise in kleinen Werkstätten oder Nischen arbeiteten.

Man muß diese Wesenszüge einer Welt, die der industriellen Revolution direkt vorausging, hervorheben, denn sie bestimmten zu einem wesentlichen Teil die Optionen, die Europa offenstanden. Bevor das Zeitalter der Stuarts in England, der Bourbonen in Frankreich und der Habsburger in Spanien einsetzte, genossen die europäischen Städte ein außergewöhnliches Maß an Autonomie. Insbesondere italienische und deutsche Städte, aber nicht nur sie, bildeten starke eigenständige Staaten, deren politisches System von anfänglich einfachen Demokratien bis zu Oligarchien in späteren Zeiten reichten. Sie gründeten auch Städtebünde zum Kampf gegen Provinzherrscher, fremde Invasoren und absolute Monarchen. Das bürgerliche Leben blühte in ihnen nicht nur ökonomisch, sondern auch kulturell über Jahrhunderte.

Die Bürger waren in erster Linie ihrer Stadt und erst in zweiter Linie ihrem Provinzfürsten oder ihrer gerade erst entstehenden Nation verpflichtet.

Der Machtzuwachs der Nationalstaaten vom sechzehnten Jahrhunden an war allerdings nicht nur ein Ordnungsfaktor in der Kontrolle eines widerspenstigen Adels, sondern wurde auch zu einer Quelle von Konflikten. Die Versuche der Herrscher, die Städte der damaligen Zeit unter höfische Souveränität zu stellen, führten zu einer Serie aufstandsähnlicher Angriffe auf Repräsentanten der Krone. Königliche Dokumente wurden zerstört, Bürokraten angegriffen und deren Büros verwüstet Obgleich die Person des Monarchen traditionellen Respekt als Staatsoberhaupt genoß, wurden Erlasse häufig ignoriert und Beamte fast gelyncht. In einer Reihe von Kämpfen gegen die wachsende Macht des jungen Ludwig XIV gelangte die Fronde, ein Bündnis des französischen Adels mit Pariser Bürgern, fast an ihr Ziel, den Absolutismus zu beseitigen und den jungen König aus Paris zu vertreiben, bis schließlich die Monarchie ihre Macht zurückerobern konnte.

Hinter diesen Aufständen in vielen Teilen Europas finden wir einen wachsenden Widerstand gegen Eingriffe des zentralisierten Nationalstaates in die Vorrechte der Städte. Diese städtischen

Erhebungen erreichten im frühen sechzehnten Jahrhunden ihren Höhepunkt, als sich die kastilischen Städte in dem Versuch, eine An Städtebund zu gründen, gegen König Karl II. von Spanien erhoben. Der mehr als ein Jahr andauernde Kampf endete nach einer Reihe zunächst erfolgreicher Schlachten mit der Niederlage der kastilischen Städte, was den ökonomischen und kulturellen Niedergang Spaniens für mehr als dreihundert Jahre besiegelte. Da sich die spanische Monarchie in der vordersten Front des höfischen Absolutismus während jenes Jahrhunderts befand und eine entscheidende Rolle innerhalb der europäischen Politik spielte, stellte der Aufstand der Städte — oder Comuneros, wie ihre Kämpfer genannt wurden — die Möglichkeit einer Alternative zu den Nationalstaaten für die Entwicklung des Kontinents dar: nämlich eine Konföderation von Städten und Gemeinden. Tatsächlich schwankte Europa eine Zeit lang zwischen diesen beiden Alternativen, und erst mit dem Ende des siebzehnten Jahrhunderts, erlangte der Nationalstaat das Übergewicht über den konföderativen Weg.

Damit starb der föderative Gedanke aber nicht aus. Er tauchte bei den Radikalen in der englischen Revolution auf, die von Cromwells Anhängern als „Schweizernde Anarchisten“ verurteilt wurden. Und abermals tauchte diese Idee in den Föderationen auf, die radikale Bauern in Neuengland im Gefolge der amerikanischen Revolution zu gründen versuchten.

Und dann wiederum in Frankreich in radikalen sektionalen Bewegungen — den Nachbarschafts-versammlungen in Paris und anderen französischen Städten, die während der Großen Revolution gegründet wurden — und schließlich innerhalb der Pariser Kommune 1871, die zu einer Kommune der Kommunen und zur Abschaffung des Nationalstaates aufrief.

In der Ära, die der Bildung der Nationalstaaten unmittelbar vorausging, sah sich Europa an einem historischen Scheideweg. Abhängig vom Schicksal der *Comuneros* und der *sansculottes*, die die Pariser *sections* von 1793 bevölkerten, hing die Zukunft des Nationalstaates völlig in der Schwebe. Hätte der Kontinent die Richtung urbaner Föderationen eingeschlagen, dann wäre die Zukunft sozialverträglicher verlaufen, haue vielleicht sogar eine stärker revolutionäre, demokratische und kooperative Form eingenommen als diejenige, die sie im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunden tatsächlich haben sollte.

Desgleichen ist unklar, ob eine industriell-kapitalistische Entwicklung, wie sie heute existiert, von der Geschichte vorherbestimmt war. Daß der Kapitalismus den technologischen Fortschritt in einer Weise beschleunigt hat, die historisch einmalig ist, muß im einzelnen nicht diskutiert werden. Aber ich werde noch einiges dazu sagen, was diese technologische Entwicklung der Menschheit und der Natur *angetan* hat – und was sie in einer wahrhaft ökologischen Gesellschaft leisten *könnte*. Aber so wenig wie der Nationalstaat, war auch der Kapitalismus weder eine unvermeidbare Notwendigkeit noch eine Vorbedingung für die Errichtung einer kooperativen und sozialistischen Demokratie.

Tatsächlich haben starke Kräfte seinen Aufstieg gehemmt. Als ein auf erbitterte Konkurrenz, auf die Austauschproduktion und die Akkumulation von Reichtum gegründetes Marktsystem standen der Kapitalismus und die kapitalistische Mentalität, mit ihrer Betonung des individuellen Egoismus, völlig quer zu tief verwurzelten Traditionen, Gebräuchen und selbst der gelebten Realität einer vorkapitalistischen Gesellschaft. Alle vorkapitalistischen Gesellschaften schätzten Kooperation höher als Konkurrenz, wie sehr dies auch mißachtet oder zur Mobilisierung kollektiver Arbeitsleistung im Dienste von Eliten und Monarchen mißbraucht worden sein mag. Jedenfalls war Konkurrenz als Lebensform – als „gesunder Wettstreit“ im modernen bourgeoisen Sprachgebrauch – einfach unvorstellbar. Auf Kampf gerichtetes männliches Verhalten war in der antiken und mittelalterlichen Zeit

sicherlich nicht ungewöhnlich, aber es wurde meist in der einen oder anderen Form als Dienst am Gemeinwohl praktiziert – nicht aber zur Selbstbereicherung.

82

In der vorkapitalistischen Welt, in der das Prinzip der Selbstversorgung im Vordergrund stand, war das Marktsystem im wesentlichen eine Randerscheinung. Dort, wo der Markt eine gewisse Bedeutung erlangte, wie beispielsweise im Mittelalter, war er sorgfältig durch die Zünfte und die christlichen Gebote gegen Zinsen und überhöhte Profite reguliert. Kapitalismus hat es sicherlich immer gegeben - wie Marx beobachtete, selbst „in den Nischen der antiken Welt", und man kann auch noch das Mittelalter hinzufügen - aber er konnte nie zu einem beherrschenden Faktor der Gesellschaft werden. Die frühe Bourgeoisie hatte tatsächlich keine übermäßigen kapitalistischen Gelüste; ihre Ziele waren im tiefsten Grund durch die Aristokratie geformt, so daß der Kapitalist der Antike oder des Mittelalters seine Profite in Land investierte und wie ein Landadliger zu leben suchte.

Auch Wachstum wurde, als ernsthafte Verletzung religiöser und sozialer Tabus, mit Vorbehalt betrachtet. Das Ideal der „Grenze", der Glaube der klassischen Griechen an das „goldene Mittelmaß", hat niemals gänzlich seine Wirkung auf die vorkapitalistische Welt verloren. Von den Anfängen des Stammeslebens bis in die historische Zeit verstand man unter Tugend stets die nachdrückliche Verpflichtung des Individuums auf das Wohlergehen der Gemeinschaft, und Prestige wurde durch die Veräußerung von Werten in Form von Geschenken erworben und nicht durch deren Akkumulation.

Es verwundert daher nicht, daß der kapitalistische Markt und der kapitalistische Geist, der endloses Wachstum, Akkumulation, Wettbewerb und nochmal Wachstum und Akkumulation zur Erlangung von mehr Wettbewerbsvorteilen fordert, in der vorkapitalistischen Gesellschaft auf endlose Schwierigkeiten stieß. Die ersten Kapitalisten der Antike wuchsen kaum über den Status eines Funktionärs des jeweiligen Herrschers hinaus, welcher Händler zur Beschaffung seltener und exotischer Waren von weit her brauchte. Ihre Gewinne waren festgelegt und und ihre gesellschaftlichen Ambitionen eingeschränkt.

Die römischen Kaiser gaben der frühen Bourgeoisie zwar einen größeren Spielraum, plünderten sie aber recht ungeniert durch das Steuersystem und gelegentliche Enteignungen wieder aus. Die mittelalterliche Welt in Europa gab der Bourgeoisie eine wesentlich freiere Hand, besonders in England, Flandern und Norditalien. Aber selbst in der individualistischen christlichen Welt stießen Kapitalisten auf ein fest gegründetes Zunftwesen, das den Markt genau bestimmte.

83

Darüber hinaus waren sie gewöhnlich von den aristokratischen Vorstellungen eines gehobenen Lebens fasziniert, die den bourgeoisen Tugenden der Sparsamkeit und materiellen Akkumulation entgegenwirkten.

Im größten Teil Europas wurde die Bourgeoisie verächtlich als Unterklasse betrachtet – mit ihrer dämonischen Leidenschaft für Reichtum, als Emporkömmlinge in ihren Ambitionen, es dem Adel gleichzutun, kulturell beunruhigend in ihrem Streben nach Wachstum und bedrohlich in ihrer Faszination für technologische Innovation. Ihre Überlegenheit im Italien und Flandern der Renaissance war im höchsten Maße instabil. Die ausgabefreudigen Condottieri, wie beispielsweise die Medici, die die Kontrolle über die wichtigsten norditalienischen Städte ausübten, verpraßten ihre Handelsprofite in verschwenderischen Palästen, öffentlichen Monumenten und der Kriegsführung. Die Verlagerung von Handelswegen, wie etwa der Wechsel vom Mittelmeerraum zum Atlantik als Folge

der türkischen Eroberung von Konstantinopel (1453), verwies die italienischen Stadtstaaten auf einen zweitrangigen Platz in Europa. Es war der historische Durchbruch des Kapitalismus in England, der der Wirtschaft dieses Landes nationale und schließlich weltweite Überlegenheit verschaffte.

Auch dieser Durchbruch war kein unvermeidliches historisches Ereignis, so wenig, wie die Art, in der er erfolgte, durch übermenschliche Mächte vorherbestimmt war. Der englische Staat und seine Wirtschaft waren vielleicht die am wenigsten gefestigten in ganz Europa. Die Monarchie erreichte niemals den Absolutismus eines Ludwig XIV. von Frankreich. England war auch keine klar definierbare Nation; es kam niemals mit seinen keltischen Nachbarn in Schottland, Wales und schon gar nicht in Irland zurecht, trotz endloser Versuche, sie der angelsächsischen Gesellschaft einzuverleiben. Ebensowenig war der Feudalismus im Reich verankert, auch wenn das Denken der heutigen Engländer dauernd um Statusfragen kreist. In einer derart durchlässigen Gesellschaft mit einer so instabilen Geschichte fanden die Händler, und später die industriell orientierten Kapitalisten, für ihre Entwicklung ein größeres Maß an Freiheit vor als sonst irgendwo.

Der englische Adel seinerseits war weitgehend eine *nouveau élite*, die von den Tudors eingesetzt worden war, nachdem der traditionelle normannische Adel sich in den blutigen Rosenkriegen des fünfzehnten Jahrhunderts praktisch selbst vernichtet hatte. Der Adel, der oft aus ärmlichen Verhältnissen stammte, war nicht abgeneigt, im Handel etwas zu verdienen. Um ein beträchtliches Vermögen durch den Verkauf von Wolle an die flämische Textilindustrie zu erzielen, wurde gemeinschaftlich genutztes Bauernland beschlagnahmt und in Weideland für Schafe umgewandelt

---

Die Ausweitung des kapitalistischen Heimarbeitsprozesses, in dem sogenannte „Faktoren“ den Familien Wolle in ihre Hütten lieferten, gesponnenes Garn wiederum zu den Webern und von dort zu den Färbern brachten, führte schließlich dazu, alle Heimarbeiter in „Faktoreien“ zusammenzufassen, wo sie unter harten, ausbeuterischen und streng disziplinierten Bedingungen zu arbeiten gezwungen waren. Auf diese Art unterlief die neue industrielle Bourgeoisie die traditionellen Zunftbeschränkungen in den Städten und brachte eine wachsende Klasse besitzloser Proletarier in ihren Dienst. Alle Arbeiter konnten jetzt im freien Wettbewerb, auf einem scheinbar „freien“ Arbeitsmarkt gegeneinander ausgespielt werden, um somit die Löhne zu senken und immense Profitraten in dem neuen Fabriksystem, das sich überall in der Nähe der großen englischen Städte entwickelte, zu ermöglichen.

In der sogenannten Glorreichen Revolution von 1688 – nicht zu verwechseln mit der stürmischen Revolution der 40er Jahre jenes Jahrhunderts – fanden der habsüchtige englische Adel und seine bourgeoisen Gegenspieler zu einem politischen Kompromiß. Der Aristokratie erlaubte man, die Staatsgeschäfte zu führen, die Monarchie wurde zu einem Symbol klassenübergreifender Einheit reduziert, und der Bourgeoisie wurde freie Hand in der Wirtschaft gegeben. Ungeachtet einiger Streitigkeiten innerhalb der unterschiedlichen herrschenden Eliten genoß die englische Kapitalistenklasse das fast uneingeschränkte Recht, England auszuplündern und ihre Operationen nach Übersee auszudehnen, um Indien, große Teile Afrikas und kommerziell strategische Stützpunkte in Asien zu besetzen.

Marktwirtschaft hat es schon vor dem Kapitalismus gegeben. Beide haben sogar mit gemeinschaftlichen Ökonomien koexistiert. Es gab Perioden während des Mittelalters, die von einem faszinierenden Gleichgewicht zwischen Stadt und Land, Handwerk und Landwirtschaft, Bürgern und Bauern, technischem Fortschritt und kultureller Selbstbeschränkung geprägt waren. Diese Welt wurde von romantischen Schriftstellern im 19. Jahrhundert und von dem russischen Anarchisten Peter Kropotkin idealisiert, der ein besonderes Gespür für die verschiedenen Alternativen zum Kapitalismus

entwickelte, die eine kooperative Gesellschaft und Mentalität im Lauf der Geschichte immer wieder bot.

Der Aufschwung des Kapitalismus im 18. Jahrhundert und seine globale Ausweitung im 19. Jahrhundert veränderten diese Vorstellungen radikal.

85

Zum ersten Mal wurde Konkurrenz als „gesund“ betrachtet; Handel als „frei“, Akkumulation als Beweis für „Sparsamkeit“ und Egoismus als Ausdruck eines Eigeninteresses, das wie eine „verborgene Hand“ im Dienste des allgemeinen Wohlergehens arbeitet. Derartige Auffassungen von „Gesundheit“, „Freiheit“, „Sparsamkeit“ und dem „allgemeinen Wohlergehen“ förderten eine schrankenlose Expansion und die mutwillige Plünderung - nicht nur der Natur, sondern auch menschlicher Wesen. Die Proletarierklasse in England hat während der industriellen Revolution nicht weniger gelitten als die riesigen Büffelherden, die in der amerikanischen Prärie ausgerottet wurden. Die menschlichen Werte und Gemeinschaften wurden nicht weniger entstellt als die Ökosysteme der Pflanzen und Tiere, die in den Urwäldern Afrikas und Südamerikas vernichtet wurden. Wer nur von der Plünderung der Natur durch die „Menschheit“ spricht, der verhöhnt die ungezügelte Plünderung des Menschen durch den Menschen, wie sie in den quälenden Romanen von Charles Dickens und Emile Zola beschrieben werden. Der Kapitalismus spaltete die Spezies Mensch ebenso scharf und brutal, wie er eine Trennung zwischen Gesellschaft und Natur vollzog.

Das Konkurrenzprinzip hat nicht nur die Kapitalisten in den Kampf gegeneinander um die Märkte gehetzt, sondern alle Ebenen der Gesellschaft durchdrungen. Käufer und Verkäufer werden gegeneinander ausgespielt, Bedürfnis gegen Habgier und Individuum gegen Individuum gesetzt, bis in die elementarsten Bereiche menschlicher Begegnungen hinein. Selbst Arbeiter begegnen einander auf dem freien Markt sozusagen mit einem Knurren, und jeder sucht aus Überlebenswillen den anderen zu übervorteilen. Kein Moralisieren und kein Predigen kann die Tatsache ändern, daß Rivalität bereits auf den allerelementarsten Ebenen der Gesellschaft ein bourgeoises Lebensgesetz ist, das im wahrsten Sinne des Wortes über „Leben“ entscheidet. Akkumulation - um den Konkurrenten zu fällen, aufzukaufen oder auf andere Weise in Verlegenheit zu bringen - ist eine Existenzbedingung innerhalb einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung.

Daß auch die Natur ein Opfer dieser konkurrierenden, akkumulierenden und unaufhörlich expandierenden gesellschaftlichen Raserei ist, sollte eigentlich klar sein, gäbe es nicht starke Tendenzen, diesen gesellschaftlichen Trend auf Technik und Industrie an sich zurückzuführen. Zwar ist unbestritten, daß die moderne Technik wirtschaftliche Elementarfaktoren verstärkt, insbesondere Wachstum als ein Lebensgesetz in einer Konkurrenzwirtschaft, oder die Verdinglichung von Menschheit und Natur. Aber Technik und Industrie an sich verwandeln noch nicht jedes Ökosystem, jede biologische Art, jedes Stück Land, jeden Flußlauf, ja selbst die Ozeane und die Luft in bloße natürliche Ressourcen.

86

Nicht sie sind es, die allem, was im Konkurrenzkampf um Wachstum und Überleben ausgebeutet werden kann, Marktwert und Preisschild anheften.[8)] In der kapitalistischen Marktwirtschaft von „Grenzen des Wachstums“ zu sprechen, ist so sinnlos, wie einer Kriegergesellschaft von einem begrenzten Krieg zu erzählen. Die fromme Moral, die heutzutage bei wohlmeinenden Umweltaktivisten ihren Ausdruck findet, ist ebenso naiv, wie sie bei multinationalen Konzernen manipulativ ist. Den

Kapitalismus kann man so wenig dazu „überreden“, sein Wachstum zu begrenzen, wie einen Menschen dazu, das Atmen einzustellen. Alle Versuche, den Kapitalismus zu „ökologisieren“, ihn „grün“ zu machen, sind aufgrund der eigentlichen Natur dieses Systems, nämlich als ein System endlosen Wachstums, zum Scheitern verurteilt.

Überhaupt stehen die wesentlichsten Gebote der Ökologie, das Bemühen um ein Gleichgewicht, um eine harmonische Entwicklung zu größerer Vielfalt und letztlich um die Evolution einer erweiterten Subjektivität und Bewußtwerdung in *radikalem* Widerspruch zu einer Wirtschaftsordnung, welche zum einen die Gesellschaft, die Natur und das Individuum homogenisiert und zum anderen mit einer so barbarischen Wildheit die Menschen gegen Menschen und Menschheit gegen Natur hetzt, daß am Ende der Planet zugrundegehen muß.

Generationenlang haben radikale Theoretiker sich zu den „inneren Grenzen“ des kapitalistischen Systems und zu seinen „internen“ ökonomischen Funktionsmechanismen geäußert, die schließlich zu seiner Selbstvernichtung führen würden. Marx erntete den Beifall zahlloser Autoren für seine Darstellung der Möglichkeit, daß der Kapitalismus zerstört und durch den Sozialismus abgelöst wird, weil er in eine chronische Krise aus fallenden Profitraten, ökonomischer Stagnation und Klassenkämpfen mit einem stetig verelendenden Proletariat eintreten wird. Angesichts gewaltiger geochemischer Umschichtungen, die riesige Löcher in die Ozonschicht der Erde gerissen haben und durch den „Treibhauseffekt“ die Temperatur unseres Planeten erhöhen, sind die Grenzen heute eindeutig ökologischer Natur. Was auch immer das Schicksal des Kapitalismus als System sein mag, das ökonomisch gesehen „interne Grenzen“ hat – die externen Grenzen sind mit Bestimmtheit ökologische.

Der Kapitalismus verkörpert wahrlich hundertprozentig Bakunins Begriff vom „Übel“, und zwar ohne den rechtfertigenden Zusatz, er sei „gesellschaftlich notwendig“. Jenseits des kapitalistischen Systems wird es keine weiteren „Wendepunkte der Geschichte“ mehr geben.

Der Kapitalismus ist das Ende der Fahnenstange einer langen gesellschaftlichen Entwicklung, in der das Übel das Gute und die Irrationalität das Rationale überwuchert hat. Der Kapitalismus konstituiert tatsächlich das ***absolute Negativum*** für die Gesellschaft und die Natur. Diese Gesellschaftsordnung läßt sich weder verbessern noch reformieren, noch durch eine ökologische Vorsilbe, wie beispielsweise „Öko-Kapitalismus“, erträglich machen, solange sonst alles beim Alten bleibt. Wir haben nur die Wahl, ihn zu zerstören; denn er verkörpert nun einmal ***sämtliche*** sozialen Krankheitserscheinungen, die jemals die „Zivilisation“ befallen und ihre großartigen Errungenschaften vergiftet haben – von der Männerherrschaft über die Ausbeutung der Klassen und die allgemeine Raffgier bis hin zu Militarismus und zur Hypertrophie des Staates, und am Ende zu Wachstum um des Wachstums willen.

Anmerkung zu Kapitel 3

8) Das Wort Kapitalismus durch Begriffe wie „Industriegesellschaft“ zu ersetzen, kann deshalb in die Irre führen. Ein „industrieller“ Kapitalismus ging im Grunde der industriellen Revolution voraus. In

Venedigs berühmten Arsenal arbeitete eine große Anzahl Menschen mit traditionellen Werkzeugen, und in Englands frühen Fabriken wurde die Arbeit mit einfachen Werkzeugen und Verfahren geleistet. Was diese Fabriken ausmachte, war die Intensivierung des Arbeitsprozesses und nicht die Einführung durchschlagender technischer Innovationen. Diese kamen später.

Von einer „industriellen Gesellschaft“ zu sprechen, ohne eindeutigen Bezug zu den neuen sozialen Beziehungen, die durch den Kapitalismus entstanden sind, - also Lohn, Arbeit und ein besitzloses Proletariat - ist gleichbedeutend damit, der Technik mystische Kräfte und einen Grad an Autonomie anzudichten, die sie in Wirklichkeit nicht besitzt.

Es führt auch zu der völlig irreführenden Vorstellung, daß die Gesellschaft mit einer „grünen“, „ökologischen“ oder „moralischen“ Marktwirtschaft, aber unter Beibehaltung von Lohnarbeit, Austausch, Konkurrenz und dergleichen, leben könne.

Der sprachliche Mißbrauch wirft der Technik — die in vielem sozial und ökologisch sehr nützlich sein kann — etwas vor, was in Wirklichkeit an die Adresse gänzlich anderer gesellschaftlicher Verhältnisse gerichtet werden muß, an die kapitalistischen eben. Mit einer derartigen Wortwahl läßt sich vielleicht mehr „Einfluß“ auf eine ahnungslose Öffentlichkeit gewinnen, aber um den Preis ihrer völligen Desinformation.

5 Die Bestimmung des *Revolutionären Projekts*

So verzerrt sie auch sein mögen, die Ideale der Freiheit sind doch immer noch unter uns lebendig. Aber selten ist das revolutionäre Projekt durch die „Bourgeoisierung“, wie sie Bakunin gegen Ende seines Lebens befürchtete, stärker verwässert worden als heute. Auch waren die Schlüsselwörter dieses Projekts selten so uneindeutig.

Wörter wie „Radikalismus“ und „links“ haben ihre klare Kontur verloren und werden – so steht zu befürchten – bald ernstlich kompromittiert sein. Was heute als Revolutionismus, Radikalismus und Linke durchgeht, wäre vor ein oder zwei Generationen als Reformismus und politischer Opportunismus abgelehnt worden. Das soziale Denken hat sich so tief in den Eingeweiden der heutigen Gesellschaft festgesetzt, daß selbsternannte „Linke“ – seien es Sozialisten, Marxisten oder unabhängige Radikale unterschiedlicher Couleur – Gefahr laufen, verdaut zu werden, ohne es selbst zu merken. In vielen euro-amerikanischen Ländern gibt es einfach keine bewußte Linke von irgendeiner Bedeutung. Es gibt, abgesehen von ein paar Enklaven revolutionärer Theoretiker, **noch nicht einmal einen kritischen unabhängigen Radikalismus.**

Auf die Dauer noch ernster aber ist vielleicht die Gefahr, daß das revolutionäre Projekt seine Identität, seine Fähigkeit zur Selbstdefinition und seinen Orientierungssinn verlieren könnte. Wir sind heute nicht nur Zeugen eines Verlustes an revolutionärem Scharfblicks, sondern erleben auch eine Unfähigkeit zur Definition dessen, was mit dem Wort „revolutionäre Veränderung“ und mit Begriffen wie „Kapitalismus“ wirklich gemeint ist.

Bakunins sorgenvolle Bemerkung über die „Bourgeoisierung“ der Arbeiterklasse kann mit Marx’ Befürchtung verglichen werden, eine zukünftige Generation von Arbeitern könne womöglich den

Kapitalismus als dermaßen selbstverständlich hinnehmen, daß er als eine „natürliche“ Form menschlicher Beziehungen erscheint und nicht als eine Gesellschaftsform, die auf eine spezifische historische Epoche beschränkt ist.

Wenn man von der euro-amerikanischen Gesellschaft als einer „kapitalistischen“ spricht, dann ruft man im besten Falle Verlegenheit hervor oder im schlimmsten Falle einen irreführenden Gegenverweis auf die sogenannten sozialistischen Gesellschaften in Ländern wie Rußland oder China. Daß erstere eine korporative Form des Kapitalismus war und letztere eine bürokratische, bleibt konventioneller Weisheit unverständlich.

Es kann natürlich gut sein, daß wir noch immer nicht wissen, was Kapitalismus wirklich ist. Vom Ausbruch des ersten Weltkriegs an haben Radikale jede Phase des Kapitalismus als seine „letzte Stufe“ beschrieben, selbst wenn das System am Wachsen war, internationale Dimensionen annahm und Technologien erfand, die selbst von Science-Fiction-Autoren ein paar Generationen zuvor nicht vorhergesehen werden konnten.

Der Kapitalismus hat auch einen Grad an Stabilität sowie eine Fähigkeit erwiesen, sich seine Opposition einzuverleiben, die die Altmeister des Sozialismus und Anarchismus des vergangenen Jahrhunderts schockiert hätten. Es kann sogar gut sein, daß sich der Kapitalismus noch gar nicht vollständig als die absolute Inkarnation sozialen Übels entfaltet hat, um Bakunins Worte zu gebrauchen – das heißt, als ein System erbitterter sozialer Rivalität zwischen Menschen auf allen Ebenen des Lebens und als ein auf Konkurrenz und Akkumulation gegründetes Wirtschaftssystem.

Eines ist jedoch klar: dieses System muß unaufhörlich expandieren, solange bis alle Bindungen zerreißen, die noch zwischen Gesellschaft und Natur bestehen – wie die wachsenden Löcher in der Ozonschicht und der sich verstärkende Treibhauseffekt anzeigen. Er ist im wahrsten Sinne des Wortes das Krebsgeschwür des sozialen Lebens an sich.

In diesem Falle wird sich die Natur „rächen“. Diese „Rache“ könnte zwar durchaus dazu führen, daß dieser Planet für komplexe Formen des Lebens, wie wir selbst und die artverwandten Säugetiere unbewohnbar wird. Zieht man jedoch die Geschwindigkeit technologischer Innovation und insbesondere die Möglichkeiten in Betracht, den Geheimnissen der Materie und des Lebens vermittels Nuklearwissenschaft und Biotechnik auf die Spur zu kommen, dann kann es durchaus sein, daß man dem Zusammenbruch natürlicher Zyklen durch ein vollständig synthetisches System riesiger industrieller Anlagen begegnet, welche die natürlichen Prozesse ersetzen. Wir wären blind, würden wir eine solche Möglichkeit nicht wahrnehmen – und ebenso die Möglichkeit, daß zukünftige Generationen gezwungen sein werden, eine alptraumhaft totalitäre Gesellschaft zu akzeptieren, die um eine weltumspannende technokratische Administration aller Angelegenheiten der Gesellschaft und Natur strukturiert ist.

In diesem Falle würde das sich selbst regulierende natürliche System von Kraft und Gegenkraft, für das man den Begriff der „Gaia-Hypothese“ geprägt hat, durch ein teilweise oder vollständig technologisch gesteuertes System ersetzt, vielleicht durch eine Art „Daedalus-Hypothese“, jedoch ohne den griechischen Unterton der Grenze und Selbstbeschränkung.

Bevor jedoch solche betrüblichen Aussichten zu einem eindeutigen Programmpunkt auf der historischen Tagesordnung werden, gilt es dringlichst, das revolutionäre Projekt und die neuen Erkenntnisse, die im Verlauf des letzten halben Jahrhunderts hinzukamen, wieder zum Leben zu erwecken. Es können uns auch nicht die Vorwürfe aufhalten, daß allein schon die Idee des revolutionären Projekts, Beweis für „Sektierertum“ oder „radikalen Dogmatismus“ sei. Was sich heute als „liberal“ oder „links-von-der-Mitte“ versteht, um die vorsichtige politischen Sprache unserer Zeit zu

gebrauchen, ist intellektuell zu schwachbrüstig, um die Bedeutung von „Sektierertum“ von einer forschenden Analyse moderner sozialer und ökologischer Probleme unterscheiden zu können.

Wir müssen deshalb im Gegensatz hierzu, unabhängig und entschlossen alle vergangenen und gegenwärtigen Phasen des revolutionären Projekts untersuchen, wie etwa den „proletarischen Sozialismus“, die „Neue Linke“ und das sogenannte ökologische Zeitalter. Wir müssen die Antworten aus der jüngsten Vergangenheit untersuchen, die auf die heutigen und die vor uns liegenden Probleme gegeben wurden. Solange wir nicht eine kritische Untersuchung früherer Lösungen beginnen, werden wir im Dunkel einer unbekannten Geschichte umherirren, die uns viel zu lehren hat. Wir werden unter einer Naivität und Ignoranz leiden, die uns völlig falsche Wege in bedeutungslose, vergebliche und sogar leichtsinnige Richtungen weist.

Das Scheitern des proletarischen Sozialismus

Es gehört zu den bittersten Tatsachen, denen wir uns derzeit gegenübersehen, daß eines der großen revolutionären Projekte der modernen Zeit nicht mehr lebensfähig oder auf unsere Probleme anwendbar ist. Ich denke dabei nicht nur an die marxistischen Gesellschaftsanalysen, sondern – wie wir noch sehen werden – an den proletarischen Sozialismus insgesamt, der sich weit über den Marxismus hinaus in libertäre Formen des Sozialismus und sogar in bestimmte utopische Vorstellungen hinein erstreckte.

Jenes „**das Sein bestimmt das Bewußtsein**“, oder weniger philosophisch ausgedrückt, die Bestimmung kulturellen Lebens durch materielle Faktoren, erscheint inzwischen zu sehr vereinfacht, um weiterhin die enorme Überzeugungskraft wie in der zweiten Hälfte des vergangenen und der ersten des derzeitigen Jahrhunderts zu besitzen, als der ***Kapitalismus selbst*** die Mentalität Europas und Amerikas auf einer extrem ökonomistischen Grundlage formte.

Eine genauere Betrachtung der Geschichte zeigt, daß dieses weitgehend bourgeoise Bild der Realität, das der Marxismus in eine scheinbar „radikale“ Ideologie verwandelte und das für die Gegenwart überzeugend scheint, auf spezifische Perioden der Geschichte beschränkt ist. Es wäre unverständlich, warum der Kapitalismus nicht eine herrschende soziale Ordnung in verschiedenen Phasen der antiken Welt wurde, wenn nicht überlieferte kulturelle Traditionen die kapitalistischen Interessen, die sehr wohl in den vergangenen Epochen am Werke waren, gezügelt und schließlich unterminiert hätten. Endlose Beispiele ließen sich aufzählen, um zu zeigen, wie das „Bewußtsein“ das „Sein“ zu bestimmen schien (wenn man sich schon auf eine solche „deterministische“ Sprache einlassen will), richtete man den Blick auf die Geschichte Asiens, Afrikas und das Amerika der Ureinwohner, nicht zu vergessen viele europäische Länder in der frühen Neuzeit.

Auf der ganzen Front des Verhältnisses vom Bewußtsein zum Sein — das immer noch ein beträchtliches Gewicht unter marxistischen Akademikern selbst zu einer Zeit hat, da die ganze übrige Theorie in Scherben liegt — weicht der Marxismus seinem eigenen Sachverhalt aus. Von seinem eingefleischten ökonomistischen und bourgeoisen Standpunkt aus, definiert er in bourgeoisen Begriffen eine Reihe von Problemen, die entschieden nichtbourgeoise und überraschend nichtökonomische Wurzeln haben. Noch die Tatsache beispielsweise, daß es den vorkapitalistischen Gesellschaften nicht gelang, sich zum Kapitalismus hin zu entwickeln, wird durch den „Mangel“ an technisch-wissenschaftlichem Niveau erklärt, aber auch – wie so häufig bei Marx, in seinen weniger strengen Werken wie etwa den *Grundrissen* – durch eben jene kulturellen Faktoren, die doch angeblich von ökonomischen Faktoren bedingt sind.

Ganz abgesehen von den für den Marxismus so charakteristischen Zirkelschlüssen stellen bei dem Versuch, das revolutionäre Projekt für unsere Zeit zu definieren, die Idealisierung des proletarischen

Sozialismus und die um ihn gewachsenen historischen Mythen das größere Problem dar. Revolutionäre Projekte wurzelten immer in den spezifischen Erscheinungen ihrer jeweiligen Periode, wie sehr sie auch versuchten, ihre Ideale zu universalisieren und für die Menschheit aller Zeiten zu sprechen.

127

Bäuerliche Radikalität läßt sich fast bis auf die Anfänge eines geordneten Dorflebens zurückführen. Umhüllt von einer universellen religiösen Moralität, erhob sie stets den Anspruch, im Namen zeitloser Werte und Hoffnungen, die sich auf das Land und das Dorfleben bezogen, zu sprechen. Charaktere wie der ukrainische Anarchist Nestor Machno in den Jahren 1917-21 und etwa zur gleichen Zeit der mexikanische Populist Emiliano Zapata, verkündeten fast identische Ziele. Gleichermaßen tauchte bereits im Mittelalter wiederholt ein handwerklicher Radikalismus auf und erlebte seinen Höhepunkt in der Bewegung der *Enragés* während der Französischen Revolution und der Pariser Commune im Jahre 1871. Pierre-Joseph Proudhon war vielleicht ihr bewußtester Sprecher, obwohl seine munizipal-istischen und konföderalistischen Ideen in ihren rekonstruktiven Implikationen weitreichender waren als die irgendeiner bestimmten Klasse, für die er sprach.

Der proletarischer Sozialismus, der auch heute noch in den Idealen vieler unabhängiger Sozialisten und Syndikalisten fortdauert, hat einen komplexeren und verwickelteren Hintergrund. Zum einen stammt er aus der Transformation vieler weitgehend autonomer Handwerker zu industriellen Arbeitern durch den Kapitalismus während der explosiven Jahre der Industriellen Revolution. Zum anderen war er als Bewegung – unabhängig von allen Theorien – durch seine ländlichen und kleinstädtischen Ursprünge beeinflußt, insbesondere durch die Proletarisierung der Bauern, die ihre Dörfer und landwirtschaftlichen Kulturen verlassen mußten.

Daß sie diese vorkapitalistischen Kulturen, mit ihren naturverbundenen Rhythmen und Werten, in die industriellen Städte mitbrachten, ist zur Erklärung des Charakters ihrer Unzufriedenheit und Militanz von ausschlaggebender Bedeutung. Die Arbeiterklasse des traditionellen Industriekapitalismus, selbst noch in den zwanziger und dreißiger Jahren in Amerika und Europa, bestand nicht aus „althergebrachten“ Proletariern. Amerikanische Automobilarbeiter beispielsweise wurden in der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts im Appalachengebirge rekrutiert. Viele französische und vor allem viele spanische Arbeiter wurden aus Dörfern und kleinen Städten rekrutiert, wenn sie nicht einfach Handwerker in den großen Städten wie Paris waren. Dies gilt auch für die Arbeiterklasse, die in Rußland die Revolution von 1917 machte.

Es ist daran zu erinnern, daß Marx, in seiner anhaltenden Verwirrung, in diesen sich rasch verändernden Volksschichten nichts als „die alte Scheiße“ erblickte und in keiner Weise darauf zählte, daß gerade sie jene Revolutionen herbeiführen würden, die seine Anhänger nach seinem Tode so feierten.

128

Dieser ländliche Hintergrund ergab ein hochkomplexes Mosaik von Ansichten, Werten und Spannungen zwischen vorindustriellen und industriellen Kulturen, welches ein brennendes, nahezu endzeitliches Feuer in Männern und Frauen lodern ließ, die – obwohl an modernen Maschinen arbeitend und in Großstädten mit einer hochentwickelten Kulturszene lebend – von überwiegend handwerklichen und bäuerlichen Werten geleitet waren. Die großartigen anarchistischen Arbeiter, die das Geld verbrannten, das sie in den ausgeplünderten Waffengeschäften Barcelonas in den

hektischen Tagen des Aufstandes im Juli 1936 fanden (wie Ronald Fräser berichtete), waren Menschen, die aus tiefen utopistischen und ethischen Impulsen heraus handelten und nicht bloß aus dem ökonomischen Interesse, das der Kapitalismus den Arbeitern im Laufe der Zeit einflößte.[16)] Das Proletariat des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts war ein ganz besonderes soziales Gewächs. Diese Menschen waren ***déclassé*** im Denken, spontan in der lebendigen Naturwüchsigkeit ihres Verhaltens, erbittert über den Verlust ihrer Autonomie und von den Werten eines verlorengegangenen Handwerkertums, einer Liebe zum Land und der Solidarität der Gemeinschaft geformt.

Von daher kam der starke revolutionäre Geist, der sich in der Arbeiterbewegung erhob - von den Junibarrikaden 1848 in Paris, wo eine weitgehend handwerkliche Arbeiterklasse die roten Fahnen einer „sozialen Republik“ hißten, bis zu den Barrikaden des Mai 1937 in Barcelona, wo eine sozial noch bewußtere Arbeiterklasse die schwarz-roten Fahnen des Anarchosyndikalismus hochhielten.

Was sich so drastisch in den Jahrzehnten änderte, die auf diese ein Jahrhundert andauernde Tradition und das revolutionäre Projekt folgten, das aus ihr entstanden war, ist die soziale Zusammensetzung, die politische Kultur, die Überlieferung und das Ziel des heutigen Proletariats. Die bäuerliche Welt und das kulturelle Spannungsverhältnis zur industriellen Welt, aus dem sich ihre revolutionäre Leidenschaft nährte, sind in der Geschichte versunken - ebenso wie die Menschen, ja wie die Persönlichkeitsbilder, die diesen Hintergrund und dieses Spannungsverhältnis verkörpert haben.

Die Arbeiterklasse ist jetzt völlig industrialisiert und nicht etwa radikalisiert, wie es die Sozialisten und Anarchosyndikalisten so inbrünstig hofften. Sie hat kein Gespür mehr für das Mißverhältnis, für das Aufeinanderprallen der Traditionen, und sie teilt auch nicht die Erlösungshoffnungen ihrer Vorläufer.

129

Nicht nur haben die Massenmedien das Kommando über sie übernommen und ihre Erwartungen neu geprägt (eine gute Erklärung, wenn man alle Schuld den modernen Massenmedien zuschreiben will), sondern das Proletariat als Klasse wandelte sich aus dem unnachgiebigen Todfeind der Bourgeoisie als Klasse zu deren Vertragspartner. In der Sprache, die der proletarische Sozialismus — entgegen seinen eigenen Mythen — entwickelt hat, wurde die Arbeiterklasse schlechterdings zu einem Organ innerhalb des kapitalistischen Systems und nicht etwa der „Embryo“ einer zukünftigen Gesellschaft, also zu jenem Begriff, dem eine so zentrale Bedeutung innerhalb des revolutionären Projektes des proletarischen Sozialismus zukam.

Wir sind nicht nur Zeugen ihres Scheiterns als „historischer Mittler“ einer revolutionären Veränderung, sondern wir müssen sogar mitansehen, wie sie vom Kapitalismus zu einem Gebilde umgeformt wird, das dieser im Zuge seiner Entwicklung selbst hervorbringt. In seiner „reinen“ Form war das Proletariat als Klasse niemals eine Bedrohung für das kapitalistische System. Es waren vielmehr diese „Verunreinigungen“ des Proletariats, die, so wie die Anteile von Kupfer und Zink die Härte von Bronze ausmachen, früher dem Proletariat seine Militanz und an bestimmten Höhepunkten eine endzeitliche Begeisterung verliehen.

Wir kommen hier zu dem erschreckend fehlerhaften Modell des sozialen Wandels, das Marx in das revolutionäre Projekt der letzten hundert Jahre einführte – ein Modell, das von nichtmarxistischen Radikalen ebenfalls implizit übernommen wurde. Es ist der Glaube, daß eine neue Gesellschaft im Schoße der alten heranwächst und schließlich wie ein robustes Kind auf die Welt kommt; das seine Eltern entweder herumkommandiert oder sie ganz vernichtet. Nichts in der Geschichte stützte diese „Embryo“-Theorie der Revolution, wenn man sie als solche bezeichnen kann.

Der europäische Feudalismus ersetzte die antike Gesellschaft an den nördlichen Ufern des Mittelmeeres – und nur dort – weil feudale Beziehungen generell die Form waren, in die sich die stammesmäßigen Verhältnisse fast überall auflösten, soweit sie nicht, wie etwa im Osten, in absolute Monarchien umgewandelt wurden. Das nördlich der Alpen gelegene große europäische Hinterland verlor mit der Konfrontation durch die römische Gesellschaft sehr schnell seine stammesbezogenen Eigenschaften.

130

Der Kapitalismus entstand nicht im Schoße des neuen europäischen Feudalismus, und es gab auch keine Notwendigkeit für seine Geburt, wie uns marxistische Historiker der Vergangenheit oder in jüngerer Zeit Ferdinand Braudel und Immanuel Wallerstein glauben machen wollen.

Ich habe an anderer Stelle aufzuzeigen versucht, daß Europa zwischen dem 14. und 18. Jahrhundert sozial und ökonomisch sehr gemischt war und viele Alternativen zum Kapitalismus und zum Nationalstaat eröffnete.[17)] Der Mythos von der „embryonischen“ Entwicklung des Kapitalismus und der „Unvermeidbarkeit“ seiner Vorherrschaft sollte sich verheerend auf das revolutionäre Projekt des proletarischen Sozialismus auswirken.

Erstens schuf er den Mythos, das Proletariat sei das moderne Analogen zur mittelalterlichen Bourgeoisie und entwickle sich angeblich wie diese auf einer revolutionären Bahn innerhalb des Kapitalismus selbst. Daß das Proletariat niemals die ökonomische Vorherrschaft hatte, die Marx der frühen Bourgeoisie zuweist, daß es demnach die ökonomische, wie auch die politische Macht ergreifen müßte — all dies brachte ein Knäuel theoretischer Widersprüche mit sich, aus dem hätte klarwerden müssen, wie absurd die „Embryo“-Theorie für das Proletariat war, selbst wenn die mittelalterliche Bourgeoisie tatsächlich die Macht genoß, die ihr hier zugeschrieben wurde.

Wie nun genau sich die Arbeiterklasse über ihre eigenen engen Interessen erheben könnte, in einer Ökonomie, deren integraler Bestandteil sie durch ihre begrenzten Forderungen nach Arbeitsplätzen, höheren Löhnen, kürzerer Arbeitszeit und besseren Arbeitsbedingungen *innerhalb* des kapitalistischen Systems war, blieb ein undurchdringliches Mysterium.

Die Marx’sche Wirtschaftstheorie war, trotz der außergewöhnlichen Einsichten in die Warenbeziehungen und den Akkumulationsprozeß, die sie vermittelte, eine weitgehend ausgedachte Ideologie, um nachzuweisen, daß der Kapitalismus das Proletariat durch Elend und chronische Krisen zur Revolte treiben würde. Es wurde von der Annahme ausgegangen, daß der Vorteil, den das Proletariat im Vergleich zu allen anderen unterdrückten Klassen der vorkapitalistischen Welt genoß, in der Kooperation als vorherrschender Form der Arbeit in den Fabriken bestand und daß im Laufe der Zeit, mit der Expansion des Kapitalismus dies für die überwältigende Mehrheit der Bevölkerung gelten würde.

131

Daß das Fabriksystem das Proletariat durch die tödliche Routine der Fabrik völlig ***zähmen*** würde; **daß** es die Aufsässigkeit des Proletariats durch Gewöhnung an ein hierarchisches Management und an rationalisierte Produktionsmethoden dämpfen würde; **daß** das Proletariat nicht durch pure Verzweiflung zur Revolution getrieben, sondern in sich gespalten würde, in gutbezahlte und rassisch „überlegene“ und schlechtbezahlte und rassisch „minderwertige“ Schichten; **daß** die Hoffnungen auf eine chronische ökonomische Krise durch ausgefeilte Techniken des Krisenmanagements zerschlagen würden; **daß** Nationalismus und selbstpatriotischer Chauvinismus über die internationale

Klassensolidarität siegen würde; daß überhaupt technische Innovationen das Proletariat rein zahlenmäßig reduzieren und japanische Managementmethoden es dazu bringen würden, bei seiner eigenen Ausbeutung mitzumachen — **all das wurde nicht im geringsten als die Logik kapitalistischer Entwicklung verstanden.**

Zweitens mystifizierte Marx’ Mythos einer „embryonischen“ Entwicklung die Geschichte und brachte sie um ihr wesentliches Element, die Spontaneität. In einer solchen Theorie konnte es grundsätzlich nur einen Verlauf der Entwicklung geben; Alternativen waren nicht zugelassen. Wahlmöglichkeiten spielten für die gesellschaftliche Entwicklung nur eine untergeordnete Rolle. Der Kapitalismus, der Nationalstaat, der technische Fortschritt, der Zusammenbruch aller traditionellen Bindungen, aus denen einst ein Gefühl sozialer Verantwortung erwuchs — all dies wurde nicht nur als unvermeidlich, sondern sogar als erstrebenswert angesehen. Im wesentlichen räumte die Geschichte dem Menschen nur ein Minimum an Autonomie ein.

„Die Menschen gestalten ihre eigene Geschichte .....“ schrieb Marx — eine ziemlich offensichtliche Feststellung, die kulturorientierte Marxisten noch lange nach seinem Tode und inmitten zunehmender Widersprüche zwischen seiner Theorie und der objektiven Wirklichkeit betonten. Häufig übersahen sie dabei aber, daß Marx mit diesen Worten eigentlich nur den zweiten Teil des Satzes hervorheben wollte: „...dies geschieht jedoch nicht unter von ihnen selbst ausgesuchten Umständen, sondern unter den von ihnen vorgefundenen, gegebenen und aus der Vergangenheit überlieferten.“[18)]

Dem Marx’schen revolutionären Projekt, aber nicht nur dem Marx’schen allein, wurden eine Unzahl von „Stufen“, „Vorstufen“ und immer weiteren „Vorstufen“ auferlegt, die an technologische und politische „Voraussetzungen“ geknüpft waren. Im Gegensatz zu der anarchistischen Politik des kontinuierlichen Drucks auf die Gesellschaft, der Suche nach Schwachpunkten und nach Feldern, auf denen eine revolutionäre Veränderung möglich sein würde, war die Marx’sche Theorie entlang einer Strategie der „historischen Grenzen“ und der „Entwicklungsstufen“ strukturiert.

132

Die Industrielle Revolution wurde als technologische „Voraussetzung“ für den Sozialismus begrüßt und luddistische Tendenzen wurden als „reaktionär“ verurteilt; der Nationalstaat wurde als ein entscheidender Schritt auf dem Weg zur „Diktatur des Proletariats“ gefeiert, während konföderalistische Forderungen als atavistisch verdammt wurden. Auf der ganzen Linie wurde die Zentralisierung der Wirtschaft und des Staates als Schritt in die Richtung einer „Planwirtschaft“, d.h., einer hoch rationalisierten Ökonomie, begrüßt.

So stark waren die Marxisten, bis hin zu Engels persönlich, diesen unglückseligen Auffassungen verbunden, daß sich die marxistische deutsche Sozialdemokratie in den 20er Jahren sogar weigerte, Antimonopol-Gesetze zu verabschieden (zum dauerhaften Verdruß des Kleinbürgertums, das alsbald sein Heil bei den Nazis suchen sollte), da die Konzentration von Handel und Industrie in der Hand weniger Konzerne als „historisch fortschrittlich“ – nämlich das Land einer Planwirtschaft näherbringend – angesehen wurde.

Drittens wurde das Proletariat selbst, das der Kapitalismus bereits zu einem ziemlich flexiblen Instrument der Produktion reduziert hatte, von der marxistischen Avantgarde ebenfalls als solches behandelt. Arbeiter wurden in erster Linie als ökonomische Wesen und als die Verkörperung ökonomischer Interessen betrachtet. Ansätze von Radikalen wie Wilhelm Reich, der auf ihre Sexualität zielte, oder revolutionären Künstlern wie Majakovski, die an ihre ästhetischen Empfindungen appellierten, wurden bei den marxistischen Parteien in Acht und Bann getan. Kunst

und Kultur wurden weitgehend als Vehikel der Propaganda in den Dienst der Arbeiterorganisationen gestellt.

Bezeichnend für das marxistische revolutionäre Projekt war das fehlende Interesse an Urbanität und Gemeinschaftsleben. Diese Themen wurden dem „Überbau“ zugerechnet; für die „grundlegenden“ ökonomischen Fragen waren sie angeblich ohne Belang. Menschliche Wesen mit ihren weitreichenden Interessen als kreative Menschen, Eltern, Kinder und Nachbarn wurden künstlich als ökonomische Wesen rekonstituiert, so daß das Marx’sche revolutionäre Projekt die Degradierung, Entkulturalisierung und Entpersönlichung der Arbeiter, die das Fabriksystem mit sich brachte, noch verstärkt. Arbeiterinnen und Arbeiter erreichten ihre Erfüllung nicht als kulturell hochentwickelte Wesen mit weitgespannten moralischen und menschlichen Anliegen, sondern im Dienst der Gewerkschaft oder in Parteifunktionen aufgehend.

Die Denaturierung von menschlichen Wesen zu inhalts- und ausdruckslosen Klassenwesen führte schließlich auch zu einer Denaturierung der Natur selbst.

Ökologische Themen waren dem Marx’schen revolutionären Projekt nicht nur fremd, sondern sie wurden sogar im wahrsten Sinne des Wortes als heimtückisch kontraproduktiv gesehen. Sie verhinderten das industrielle Wachstum und das Anzapfen der natürlichen Welt. Natur wurde als „dornig“, „blind“, als grausames „Reich der Notwendigkeit“ und als Ansammlung „natürlicher Ressourcen“ behandelt, die durch Arbeit und Technik unterworfen, beherrscht und neugestaltet werden mußte. Der durch den Kapitalismus hervorgebrachte und von Marx als „notwendig“ begrüßte große historische Fortschritt war dessen brutale Fähigkeit, alle Schranken und Dämme gegen die Verwüstung der Natur niederzumachen. Wir finden deshalb bei Marx salbungsvolle Lobreden auf die durch das Kapital herbeigeführte neue industrielle Ordnung, die in seinen Augen, wegen der Reduzierung der Natur zum „einfachen Objekt“ menschlicher Nutzung, „permanent revolutionär“ war.[19)]

Marx’ Sprache und seine Ansichten über den uneingeschränkten Gebrauch der Natur für gesellschaftliche Zwecke haben nichts zu tun mit dem sogenannten Humanismus oder Anthropozentrismus, der heutzutage von so vielen anglo-amerikanischen Umweltschützern verunglimpft wird. Marx’ „Humanismus“ baute vielmehr auf einer ausgesprochen hinterhältigen Reduzierung ***menschlicher Wesen*** zu objektiven Kräften der „Geschichte“ auf; er unterwarf sie einer gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeit, über die sie keine Kontrolle hatten. Diese Mentalität ist beunruhigender als jede gefühllose Form des „Anthropozentrismus“. Die Natur wird hier zur bloßen „natürlichen Ressource“, weil Menschen nämlich als bloße „ökonomische Ressourcen“ verstanden werden.

Wenn Marx die menschliche Arbeit als das Mittel betrachtet, durch das sich „der Mensch“ in der Auseinandersetzung mit der Natur selbst entdeckt, so hat dies die gefährliche Implikation, Arbeit sei das „Wesen“ der Menschheit, sei also ein Wesensmerkmal, das sich von allen anderen menschlichen Wesensmerkmalen grundsätzlich unterscheidet.

In diesem Sinne steht Marx im Widerspruch zur authentischen humanistischen Tradition der Vergangenheit, derzufolge der Mensch aufgrund seines Bewußtseins, seiner Moralität, seiner ästhetischen Sensibilitäten und seines Einfühlungsvermögens in alles andere Lebende eine Sonderstellung einnimmt. Schlimmer noch: wenn doch alle Menschen, der marxistischen Theorie nach, bloße „Instrumente der Geschichte“ sind, kann das Glück und Wohlbefinden der gegenwärtigen

Generation der Befreiung zukünftiger geopfert werden – eine Amoral [im Original steht anstelle von „immorality“: „immortality“ (Unsterblichkeit), wahrscheinlich ein Druckfehler, Anm.d.Ü.], mittels derer die Bolschewiken allgemein, besonders aber Stalin, in erschreckendem Maße und mit todbringenden Folgen auf den Leichenhaufen der Gegenwart „die Zukunft errichten wollten“.

134

Der Beitrag, den der proletarische Sozialismus zum revolutionären Projekt leistete, war bestenfalls minimal und überwiegend von ökonomischem Charakter. Marx’ Kritik der bürgerlichen Ökonomie war, obwohl weitgehend auf seine Zeit beschränkt, ein Meisterstück. Sie zeigte die latente Macht der Warenproduktion auf, eine alles zersetzende Kraft zu entwickeln, die den Verlauf der Geschichte ändern sollte, sowie die subversive Kraft des Marktes, alle traditionellen Formen gesellschaftlichen Lebens auszulöschen. Sie antizipierte die akkumulierende Macht des Kapitals bis zu einem Punkt, an dem die Monopolbildung als Folge und die Automation als Logik kapitalistischer technologischer Innovation verstanden werden konnte.

Marx sah ebenso, daß, sobald sich der Kapitalismus entwickelte, er im menschlichen Bewußtsein ein tiefgreifendes Gefühl des Mangels entstehen ließ, das vordem von keiner anderen Gesellschaftsform hervorgebracht wurde. Die entfremdeten Menschen lebten in Ehrfurcht und gleichzeitig in Schauder vor den Produkten ihrer eigenen Arbeit. Waren wurden zu Fetischen, die ihre Herrschaft über die Menschheit vermittels der Fluktuationen des Marktes und seiner geheimnisvollen Entscheidungsgewalt über Fragen des wirtschaftlichen Überlebens auszuüben schienen.

Eine freie Gesellschaft konnte erst dann hoffen, mit ihrer eigenen Angst, ihren materiellen Unsicherheiten und künstlich hervorgerufenen Bedürfnissen zurecht zu kommen, wenn der technische Fortschritt einen derartigen Warenüberfluß ermöglicht hätte, daß der Mangel bedeutungslos würde — wonach man nur hoffen konnte, daß die Menschen in einer rationalen und ökologischen Gesellschaft sinnvollere Bedürfnisse entwickeln würden, die nicht durch die aus dem Kapitalismus erwachsene mystifizierte ökonomische Welt verzerrt sind.

Daß diese mystifizierte Welt personalisiert wurde, wie dies in jüngster Zeit durch verschiedene - christliche wie heidnische - wiedergeborene Religionen und durch die Hypostasierung von Mythen, Schamanismus, Hexerei und anderen egozentrischen Verlockungen des Mysteriösen geschah, verdeutlicht nur das Ausmaß, in dem der Kapitalismus nicht nur die Ökonomie, sondern auch das private Leben heimgesucht hat.

Es ist wichtig, die Entwicklung einer Technik, die die moderne Angst vor dem Mangel beseitigen kann, eine Nach-Knappheits-Technik sozusagen, zum Bestandteil des revolutionären Projektes zu machen.

135

Eine solche Technologie muß jedoch in den Kontext einer sozialen Entwicklung gestellt werden und darf nicht als „Vorbedingung“ menschlicher Emanzipation unter allen Bedingungen und für alle Zeiten aufgefaßt werden. Trotz aller Fehler und Unzulänglichkeiten waren die vorkapitalistischen Gesellschaften um bestimmte mächtige moralische Zwänge strukturiert. Ich habe bereits eine von Kropotkin herausgestellte mittelalterliche Ordnung zitiert, nach der „jedermann an seiner Arbeit Freude haben muß...“, was keinesfalls selten war.

Die Auffassung, daß die Arbeit Freude bereiten solle und daß weder Bedürfnisse noch Reichtum endlos expandieren sollten, formte ganz wesentlich die gängigen Vorstellungen über den Mangel an

sich. Reichtum wurde sogar oft als dämonisch angesehen und die exzessive Befriedigung von Bedürfnissen als moralisch verderblich. Geschenke zu machen und sich nutzloser Dinge zu entledigen stand, wie wir gesehen haben, höher als die Anhäufung von Waren und die Vermehrung von Bedürfnissen. Nicht, daß der vorkapitalistischen Gesellschaft der Appetit auf Luxusgüter und die schönen Dingen des Lebens abging - im römischen Imperium jedenfalls nicht. Die Gesellschaft reagierte jedoch schnell auf als solche empfundene „Laster“ mit Askese und Litaneien der Selbstverleugnung.

Ironischerweise waren es genau diese Traditionen, die Marx in den schärfsten Worten geißelte - lobte er doch den Kapitalismus dafür, „diese überkommene, selbstgenügsame Zufriedenheit mit den vorhandenen Bedürfnissen innerhalb klar gezogener Grenzen und diese Reproduktion der traditionellen Lebensweise“ [20] untergraben zu haben. Die Produktion um ihrer selbst willen – die typisch kapitalistische Mißachtung aller Qualitätsprodukte und ihres Nutzens um der Quantitäten und des Profits willen – erhielt ihre Entsprechung durch den *Konsum* um des Konsums willen. Diese Einstellung ist zwar jüngeren Datums, aber gleichwohl bei der breiten Masse der westlichen Welt tief verwurzelt.

Angesichts der Fetischisierung der Waren und der Identifikation materieller Sicherheit mit Wohlstand, scheint es fast unmöglich, das moderne Konsumverhalten allein durch moralische Überzeugung zu verändern, so wichtig solche Bemühungen auch sein mögen. Das heutige Konsumverhalten muß als irrelevant, ja lächerlich dargestellt werden in Anbetracht der Tatsache, daß die Technik ein besseres Leben für alle ermöglicht und daß das bessere Leben auf einer rationalen und ökologischen Grundlage neubestimmt werden kann.

Der Marxismus erlebte jedenfalls seinen Einbruch als revolutionäres Projekt, als sich der Kapitalismus nach dem Zweiten Weltkrieg stabilisierte und keine jener eigentlich vorgesehenen „proletarischen Revolutionen“ ausbrachen, von denen erwartet wurde, daß sie den Krieg beenden und die Gesellschaft vor der Alternative zur Barbarei retten würden.

Sein Niedergang beschleunigte sich noch dadurch, daß die Sowjetunion vor aller Augen zu einem gewöhnlichen, von nationalem Chauvinismus und imperialistischen Ambitionen gezeichneten Nationalstaat degenerierte. Daß sich marxistische Studien in akademische Enklaven zurückgezogen haben, bezeugt den Tod des Marxismus als revolutionärer Bewegung. Er wurde zahm und zahnlos, weil er im Grunde in seiner Gesamtorientierung so bourgeois ist.

Andererseits haben die kapitalistischen Länder einen Großteil ihrer Wirtschaft verstaatlicht In der einen oder anderen Form „planen“ sie ihre Produktion und haben wirtschaftliche Schwankungen mit einer Vielfalt von Reformen abgefedert. Die Arbeiterklasse wurde ihrer Kraft beraubt, einen grundlegenden gesellschaftlichen Wandel herbeizuführen - von einer Revolution ganz zu schweigen. Die rote Fahne des Marx’schen Sozialismus ist über einen Sarg von Mythen gebreitet, die um einen ökonomischen und politischen Zentralismus, industrielle Rationalisierung, eine simplistische Theorie des linearen Fortschritts und eine im Grunde anti-ökologische Haltung kreisen, und dies alles im Namen des Radikalismus. Aber rote Fahne hin oder her, es bleibt ein Sarg. Die Mythen, die darin eingeschlossen sind, haben auf tragische Weise die radikale Theorie und Praxis von den weit gespannten Idealen der Freiheit, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorherrschten, abgelenkt.

Der Radikalismus der Neuen Linken
und der Utopismus der Gegenkultur

Nun ist aber das revolutionäre Projekt nicht mit dem Niedergang des Marxismus gestorben, obwohl vulgärmarxistische Ideen es seit den dreißiger Jahren jahrzehntelang belasteten. Ende der fünfziger Jahre und bis in die frühen Sechziger hinein bildete sich eine gänzlich neue Konstellation von Gedanken heraus. Der Aufschwung der Bürgerrechtsbewegung in den USA setzte um die einfache Forderung nach ethnischer Gleichheit soziale Triebkräfte frei, die in vielem an Forderungen nach Gleichheit erinnerten, die auf die Zeit der demokratischen Revolution des 19. Jahrhunderts und ihrer großartigen Visionen von einer neuen menschlichen Brüderlichkeit zurückgehen.

Die Reden **Martin Luther King**s beispielsweise hinterlassen einen geradezu endzeitlichen Eindruck und erscheinen beinahe vorkapitalistisch. Seine Worte sind offen utopistisch und fast religiös. Sie sprechen von „Träumen“ und erklimmen die von Moses beschriebenen „Berghöhen“; sie appellieren an eine ethische Leidenschaft, die weit über spezielle Interessen und beschränkte Vorurteile hinausreicht. Es sind Reden, die im Hintergrund von Chören begleitet werden, die Parolen wie „Freiheit!“ und „We Shall Overcome“ verkünden.

Die Ausweitung des Emanzipationsgedankens, ja seine Weihe durch eine religiöse Terminologie und eine Gebetshaltung, verdrängte die Pseudowissenschaftlichkeit des Marxismus. Es war eine auf das Ethische zugespitzte Botschaft geistiger Erlösung und eine utopische Vision menschlicher Solidarität, die über Klassen, Eigentum und ökonomische Interessen hinausging. Freiheitsideale wurden in der gängigen Sprache des vor-marxistischen revolutionären Projekts neuformuliert — das heißt in einer Sprache, die von den tagträumenden puritanischen Radikalen der englischen Revolution und vielleicht sogar von den radikalen Farmern der amerikanischen Revolution verstanden worden wäre.

Die Bewegung wurde dann Stück für Stück immer weltlicher. Der zunächst im wesentlichen von schwarzen Priestern und Pazifisten orchestrierte friedliche Protest, der gegen die Einschränkung grundlegender menschlicher Freiheiten „Zeugnis ablegen“ sollte, wurde durch wütende Konfrontationen und gewalttätigen Widerstand gegen den brutalen Einsatz der Staatsmacht verdrängt. Gewöhnliche Versammlungen endeten in Krawallen, bis etwa ab 1964 fast jeder Sommer in den Vereinigten Staaten einen Höhepunkt schwarzer Ghettounruhen erlebte, die fast den Charakter von Aufständen annahmen.

Die Bürgerrechtsbewegung monopolisierte jedoch nicht die egalitären Ideale, die in den 60ern hervortraten. Zu einem erheblichen Teil durch die vorausgegangene „Ostermarschbewegung“ der fünfziger Jahre einschließlich der Kampagne für Atomare Abrüstung (CND, in England) und der Frauenstreikbewegung für den Frieden (in den USA) beeinflußt, begannen verschiedene Strömungen sich zur Neuen Linken zu vereinigen, zu einer Bewegung, die sich in ihren Zielen, Formen, Organisationsstrukturen und Strategien für soziale Veränderungen strikt von der alten Linken absetzte. Das revolutionäre Projekt wurde wiederbelebt – nicht in der Kontinuität des proletarischen Sozialismus, sondern mit ***vor***-marxistischen libertären Idealen.

Was in dieses Projekt mit einfloß, waren die gegenkulturellen Züge der „Jugend-Revolte“ mit ihrer Betonung eines neuen Lebensstils, sexueller Freiheit und einem weitreichenden Geflecht kommunitärer libertärer Werte. Am Horizont erschien eine farbenreiche Vision sozialer Ideen, Experimente und Beziehungen, und hochfliegende Hoffnungen auf radikale Veränderungen leuchteten auf.

Dieser Glanz kam natürlich nicht allein von der Ideologie. Er wurde von technologischen, ökonomischen und sozialen Veränderungen in der euro-amerikanischen Gesellschaft genährt. In der Phase zwischen dem Ende des Zweiten Weltkrieges und den frühen 60ern war weitaus mehr als nur der proletarische Sozialismus gestorben. Andere wesentliche Züge der alten Linken, wie beispielsweise die Institutionalisierung des Radikalismus in Form hierarchischer Arbeiterparteien, die wirtschaftliche Verzweiflung, die das Jahrzehnt der Weltwirtschaftskrise kennzeichnete und ein archaisches technologisches Erbe, das sich auf gewaltige industrielle Anlagen und ein aufgeblähtes arbeitsintensives Fabriksystem stützte, waren ebenfalls verblaßt. Die typische industrielle Anlage in den Jahren der Weltwirtschaftskrise war technisch nicht sehr innovativ. Die 30er Jahre mögen ein Jahrzehnt ernsthafter, aber düsterer Hoffnung gewesen sein; die 60er Jahre dagegen waren eine Dekade sprudelnder Verheißung, eine Dekade, die die unmittelbare Erfüllung ihrer Wünsche einforderte.

Nach dem Zweiten Weltkrieg war der Kapitalismus weit davon entfernt, in dieselbe chronische Depression zu verfallen, in der er sich vor dem Kriege befunden hatte; er re-etablierte sich vielmehr auf einem stärkeren Fundament als jemals zuvor in der Geschichte. Er entwickelte auf der Grundlage der Rüstungsproduktion eine gesteuerte Wirtschaft, die von erstaunlichen technologischen Fortschritten in der Elektronik, Automation, Kernphysik und Agrarwirtschaft getragen war. In riesigen Mengen und Variationen schienen die Waren aus einem unendlichen Füllhorn zu fließen. Es herrschte ein derartiger Wohlstand, daß ein beträchtlicher Teil der Bevölkerung von seinen bloßen Resten leben konnte. Aus dem Abstand von Jahrzehnten machen wir uns nur schwer klar, welch ein überschäumendes Gefühl der Verheißung diese Zeit erfüllte.

Dieses Gefühl der Verheißung war rein materialistisch. Die Ablehnung materieller Güter durch die Gegenkultur stand nicht im Widerspruch zum eigenen Besitz von Stereoanlagen, Schallplatten, Fernsehgeräten, „bewußtseinserweiternden“ pharmazeutischen Produkten, exotischen Kleidern und gleichermaßen exotischer Nahrung.

139

Frühe liberale Abhandlungen wie die „**Dreifache Revolution**“ ermutigten den durchaus gerechtfertigten Glauben, daß wir, zumindest in der westlichen Welt, technologisch in ein Zeitalter größerer Freiheit von Mühe und Arbeit eingetreten seien. Daß eine maximale Nutzung dieser materiellen und sozialen Wohltaten herbeigeführt werden könnte, schien außer Frage zu stehen, vorausgesetzt, die Gesellschaft könnte ein angenehmes Leben auf der Grundlage neuer ethischer Sichtweisen sicherstellen.

Diese Erwartungen flössen in alle gesellschaftliche Schichten ein, einschließlich der am meisten benachteiligten und unterprivilegierten. Die Bürgerrechtsbewegung entstand nicht einfach aus der Empörung, die schwarze Menschen während der drei Jahrhunderte Unterdrückung und Diskriminierung gefühlt hatten. In den 60ern entstand sie viel zwingender aus einer allgemeinen Erwartung der Menschen, ebenso gut leben zu können wie die weiße Mittelschicht, und dem Glauben, daß es mehr als genug für alle gäbe. Die ethische Botschaft Martin Luther Kings und seiner

Gefolgsleute hatte tiefe Wurzeln in dem Mißverhältnis zwischen schwarzer Armut und weißem Wohlstand, welches die Unterdrückung der Schwarzen unerträglicher machte als jemals zuvor.

Analog hierzu erweiterte und vertiefte sich der Radikalismus der Neuen Linken in dem Maße, wie die wirtschaftlichen Reichtümer der Vereinigten Staaten ungerecht verteilt und irrational eingesetzt wurden – vor allem durch militärische Abenteuer im Ausland. Die Energie der Gegenkultur und ihre Ansprüche wurden zunehmend utopisch, da ein bequemes Leben für alle erreichbar erschien. Junge Menschen, die berühmten „drop-outs" der 60er, leiteten einen ethischen Anspruch ab aus der Tatsache, daß sie immer und mit „a little help from one's friend", um es mit den Worten eines berühmten Songs auszudrücken, gut von den Müllhalden dieser Gesellschaft leben könnten.

Ich sage dies nicht, um den Radikalismus der Neuen Linken und den Utopismus der Gegenkultur zu verunglimpfen. Vielmehr versuche ich, eine Erklärung für die extravaganten Formen zu geben, die sie annahmen – ebenso, warum sie wieder verschwanden, als die „Krisen-Management"-Techniken des Systems den Mythos der Knappheit wiederentdeckten und die Zügel der Wohlfahrtsprogramme kürzer zogen.

Genau so wenig behaupte ich, daß ethische Freiheitsideale sich automatisch an der materiellen Realität der Armut und des Überflusses orientieren. Die Bauernaufstände aus fünf Jahrhunderten und die utopischen Visionen, die sie verkündeten, ebenso wie die Revolten von Handwerkern aus derselben Zeit und mit ähnlichen Visionen, wie diejenigen von religiösen Radikalen wie den Wiedertäufern und den Puritanern, und schließlich die der rationalistischen Anarchisten und libertären Utopisten – von denen die meisten einem technisch rückständigen Zeitalter asketische Botschaften predigten – wären aufgrund dieser Prämisse nicht erklärbar.

140

Diese revolutionären Projekte definierten die Freiheit aus der Armut, nicht aus dem Überfluß. Was sie zum Handeln bewegte, waren normalerweise die harten Tatsachen des sozialen Übergangs vom Dorf zur Stadt, von der Stadt zum Nationalstaat, von handwerklichen Formen der Arbeit zur industriellen Plackerei, von gemischten sozialen Formen zum Kapitalismus – jeder Zustand psychologisch wie materiell *schlimmer* als der jeweils vorhergehende.

Was die Neue Linke zu ihrem eigenen revolutionären Projekt und die Gegenkultur zu ihrer Version einer schrankenlosen Utopie führte, waren Bestimmungsgrößen einer Freiheit auf der Grundlage des Überflusses – jede Periode eine potentiell *bessere*, als die vorhergehende. Zum ersten Mal schien es tatsächlich so, als brauche sich die Gesellschaft nicht mehr um die technischen Möglichkeiten für einen allgemeinen materiellen Wohlstand zu sorgen und könne sich stattdessen auf das ethische Wohlbefinden aller konzentrieren.

Überfluß, zumindest in dem Ausmaße, in dem er für die Mittelschicht existierte und eine Technologie von unkalkulierbarer Produktivität begünstigte eine eigene radikale Ethik: die einschätzbare Gewißheit, daß die Abschaffung jeglicher Unterdrückung – sowohl der Sinne, als auch der von Körper und Geist – selbst auf der Grundlage *bourgeoiser* ökonomischer Instrumente erreicht werden könnte. Der liberale Ton in frühen Äußerungen der Neuen Linken – etwa in der „Erklärung von Port Huron" – könnte durchaus auf die Annahme zurückzuführen sein, man würde mit Hilfe der so außerordentlich produktiven Technik die Reichen beruhigen und ihnen die gewohnte Angst vor der Enteignung nehmen können. Die Reichen könnten ja ihren Reichtum genießen; sofern die gesellschaftliche Machtfrage gelöst sei, gäbe es genug zu verteilen, um ein Leben in Wohlstand für alle zu gewährleisten. Kapitalismus und Staat schienen im Grunde ihre *Raison d' être* , ihre

Existenzberechtigung verloren zu haben. Die lebensnotwendigen Dinge müßten nicht länger über hierarchische Strukturen verteilt werden, weil die Technik alles auf Zuruf bereitstellt.

Plackerei hörte deshalb auf, eine historisch erklärbare Mühsal der Massen zu sein. Sexuelle Unterdrückung war nicht länger notwendig, um die libidinösen Energien in harte Arbeit umzusetzen. Konventionen, die dem Genuß entgegenstanden, waren unter diesen Bedingungen nicht mehr

---

141

hinnehmbar und an die Stelle der Not konnte als wahrhaft menschliche Triebkraft der Wunsch treten. Das „Reich der Notwendigkeit“ konnte also endlich durch das „Reich der Freiheit“ ersetzt werden — dies erklärt die Beliebtheit, die damals Charles Fouriers Schriften vielerorts im Westen erreichten.

Anfangs waren die Neue Linke und die Gegenkultur zutiefst anarchistisch und utopistisch. Einige Punkte von allgemeinem Interesse nahmen in den Projekten, die aus ihrem kollektiven Bewußtsein auftauchten, einen zentralen Platz ein. Der erste war ein ausgesprochen demokratischer: es entstand die Forderung nach einem System der unmittelbaren Entscheidungsbefugnis. Der Begriff der „partizipatorischen Demokratie“ zur Beschreibung der Basiskontrolle über alle und nicht nur politische Aspekte des Lebens wurde sehr modern. Für jeden wurde die Freiheit gefordert, in die politische Sphäre einzutreten und im Alltagsleben mit anderen Menschen auf „demokratische“ Art und Weise umzugehen. Dies hieß im wesentlichen, daß von den Menschen erwartet wurde, in all ihren Beziehungen und Vorstellungen, die sie hauen, *transparent* zu sein.

Die Neue Linke und in beträchtlichem Maße auch die parallel zu ihr entstandene Gegenkultur hatten eine starke antiparlamentarische Ausrichtung, die oft an einen totalen Anarchismus grenzte. Man hat viel über das „Feuer in der Straße“ geschrieben, das Teil der radikalen Aktionen zu dieser Zeit war. Es gab jedoch auch einen starken Impuls in Richtung auf eine Institutionalisierung von Entscheidungsprozessen, die über die in diesem Jahrzehnt so verbreiteten Straßenproteste und Demonstrationen hinausgingen.

Die wichtigste Organisation der amerikanischen Neuen Linken, Students for a Democratic Society (SDS), und ihr deutsches Gegenstück, der Sozialistische Deutsche Studentenbund (ebenfalls SDS), zeichneten sich durch eine Formalisierung ihrer vielen Konferenzen und Arbeitsgruppen aus. Dagegen wurde die Teilnahme kaum reglementiert – was diese Organisationen für eine zynische Invasion durch parasitäre dogmatische radikale Sekten anfällig machte. Mit Ausnahme der größeren Veranstaltungen bildeten viele ihrer Konferenzen und Workshops eine eigene egalitäre Geometrie aus – den Kreis, in dem es keinen formalen Vorsitzenden oder Leiter gab. Jeder erteilte sich selbst das Wort, indem er seinen Folgeredner aus der Menge der erhobenen Hände derjenigen benannte, die ihre Ansichten darstellen wollten.

142

Geometrie und Verfahren waren nicht nur ein müßiger organisatorischer und demokratischer Symbolismus. Die ganze Anordnung drückte einen ernsthaften Glauben an das Ideal des unmittelbaren Dialogs und einer spontanen Form der Diskussion aus. Führern wurde weitgehend mißtraut, was oft seinen Ausdruck im Rotationsprinzip und der Ablehnung offizieller Strukturen als Schritt zu einer autoritären Kontrolle fand. Konferenzen der Neuen Linken bildeten einen scharfen Kontrast zu den äußerst formalisierten, meist sorgfältig vorbereiteten und gesteuerten Zusammenkünften, welche die Konferenzen der Arbeiterbewegung ein oder zwei Generationen zuvor gekennzeichnet hatten. In Wirklichkeit hatte ja der proletarische Sozialismus, vor allem in seiner

Marx’schen Form, der Demokratie nur eine Nebenrolle im Vergleich zu den ökonomischen Faktoren zugewiesen.

In einem gewissen Sinn hat die Neue Linke fast wissentlich eine Tradition wiederbelebt, die von den demokratischen Revolutionen zweihundert Jahre früher begründet worden war. Eben weil die Lebensgrundlagen potentiell für alle in Fülle vorhanden schienen, entwickelte die Neue Linke offensichtlich ein Gespür dafür, daß Demokratie und ein ethisches Freiheitsideal der direkte Pfad zu genau dem sozialen Egalitarismus waren, den der proletarische Sozialismus durch weitgehend ökonomische und parteiorientierte Lösungen zu erreichen suchte. Hier zeigte sich besonders deutlich die Neuorientierung hin zur Ethik in einer Zeit, in der die materiellen Probleme der Menschheit prinzipiell gelöst werden konnten . Das vormarxistische Zeitalter der demokratischen Revolutionen hatte sich de facto mit den vormarxistischen Formen des Sozialismus und Utopismus unter dem Zeichen der partizipatorischen Demokratie verschmolzen. Die Ökonomie war wahrhaft politisch geworden und das Politische hatte angefangen, die Patina der Staatskunst abzuwerfen, die sich über ein Jahrhundert auf ihm gebildet hatte – eine Veränderung, die fundamentale anarchische Implikationen hatte.

Zum zweiten war solch eine demokratische Ordnung des sozialen Lebens sinnlos ohne eine Dezentralisierung. Solange nicht die institutionelle Struktur des demokratischen Lebens auf ein für alle verständliches, ja faßbares menschliches Maß reduziert werden konnte, würde die Demokratie schwerlich eine echte partizipatorische Form erreichen. Neue soziale Kontaktstrukturen mußten entwickelt und neue Formen sozialer Beziehungen etabliert werden. Kurz, die Neue Linke fing an, sich an neue Formen der Freiheit heranzutasten. Es gelang ihr jedoch nicht, diese Formen über die Konferenzen hinauszuführen, die für gewöhnlich auf dem Universitätscampus stattfanden.

143

Es wird berichtet, daß während der Mai-Juni-Unruhen 1968 in Frankreich, in verschiedenen Pariser *arrondissements* Nachbarschaftsversammlungen abgehalten wurden. In den Vereinigten Staaten wurden halbherzige Nachbarschaftsprojekte, insbesondere Mietstreik-Gruppen und Ghetto-orientierte Unterstützerkollektive ins Leben gerufen. Jedoch konnte der Gedanke, neue Arten libertärer städtischer Formen, als Gegenmacht zu den vorherrschenden staatlichen Formen zu entwickeln, nirgends Wurzeln schlagen außer in Spanien, wo die Madrider Bürgerbewegung eine wichtige Rolle im öffentlichen Protest gegen das Franco-Regime spielte. Somit blieb die Forderung nach Dezentralisierung ein wichtiger *inspirierender* Slogan, wurde allerdings nie außerhalb des Universitätscampus spürbar, wo sich die radikalen Bestrebungen auf „Student Power“ konzentrierten.

Die Gegenkultur bot ihre eigene Version dezentralisierter Strukturen in der Form gemeinschaftlicher Lebensformen. Die 60er Jahre wurden par excellence das Jahrzehnt der Anarchisten-Kommunen, wie sie in vielen Büchern zu diesem Thema genannt wurden. In Städten wie auf dem Lande waren kommunitäre Projekte weit verbreitet. Diese Gebilde zielten weniger auf die Entwicklung einer neuen Politik ab, als auf Versuche mit radikalen neuen Lebensformen, die einen Gegenpol zu dem sie umgebenden konventionellen darstellten. Sie waren buchstäblich der Kern einer Gegenkultur.

Diese neuen Lebensformen umfaßten die Einführung gemeinschaftlichen Eigentums, die Deckung des Lebensunterhalts nach dem Nießbrauchprinzip, die gemeinsame Übernahme und die Rotation der notwendigen Arbeiten, kollektive Kinderbetreuung durch Männer und Frauen, eine radikal neue Sexualmoral, das Streben nach einem Mindestmaß an wirtschaftlicher Unabhängigkeit und das Hervorbringen einer neuen Musik, Poesie und Kunst, die sich gegen das eingefahrene Ästhetikverständnis wenden sollte.

Die Verschönerung des menschlichen Körpers wurde – was immer man auch von den neugesetzten Standards halten mag – Teil des Versuches, die Umwelt schöner zu machen. Fahrzeuge, Räume, die Außenwände von Gebäuden, selbst die Steinmauern der Wohnblocks wurden mit Wandgemälden geschmückt.

Die Tatsache, daß sich ganze Wohnviertel aus diesen Kommunen zusammensetzten, führte zu informellen Systemen inter-kommunaler Verbände und Unterstützungssysteme, wie etwa den sogenannten Stammes-Räten. Die „Stammes"-Idee, die sich die Gegenkultur etwas leichtfertig von der indianischen Kultur borgte, fand ihren Ausdruck eher in einem Sprachgebrauch der „Liebe" und in der verbreiteten Nutzung indianischer Bräuche, Rituale und besonders von Schmuck, als in der Realität dauerhafter Beziehungen und gegenseitiger Hilfe.

144

Zwar gab es Gruppen, die nach stammesmäßigen, in manchen Fällen sogar bewußt anarchistischen Prinzipien, leben wollten, aber sie waren vergleichsweise selten.

Viele junge Menschen der Gegenkultur waren vorübergehende Exilanten aus den Vororten der Mittelschicht, wohin sie nach den 60ern zurückkehren sollten. Die Werte vieler kommunaler Lebensformen blieben jedoch als Ideale bestehen, die in die Neue Linke einflossen, als diese ihre eigenen Kollektive für die Verrichtung bestimmter Aufgaben wie das Drucken von Literatur oder die Leitung „freier Schulen" und Kinderläden gründeten. Anarchistische Begriffe wie „Affinitätsgruppen", die Aktionszellen der spanischen anarchistischen Bewegung, kamen stark in Mode. Die spanischen Anarchisten entwickelten diese Gruppen als persönliche Form der Zusammengehörigkeit im Gegensatz zu den anonymen Unterorganisationen der Sozialistischen Partei, die sich an den Wohnorten oder den Arbeitsplätzen orientierten. Die anarchischeren Teile der Neuen Linken vermischten jedoch weitergehende gegenkulturelle Elemente, wie etwa die Lebensform, mit Aktionen in den von ihnen gegründeten Affinitätsgruppen.

Zum dritten war die Akkumulation von Eigentum verpönt. Die Fähigkeit, erfolgreich Essen, Kleidung, Bücher und dergleichen aus Kaufhäusern und Supermärkten zu „befreien", wurde zur Berufung und zur Ehrensache. Diese praktizierte Mentalität war so verbreitet, daß sie selbst konventionelle Angehörige der Mittelschicht ansteckte. Ladendiebstähle erreichten in den 60er Jahren epidemische Ausmaße. Eigentum wurde generell als eine Art öffentliche Ressource angesehen, die von der breiten Öffentlichkeit frei genutzt oder auch persönlich „enteignet" werden konnte.

Ästhetische Werte und utopistische Ideale, die in den künstlerischen oder politischen Manifesten der Vergangenheit begraben waren, erlebten eine außergewöhnliche Wiedergeburt. Es gab Blockaden vor Museen, weil diese als Grabmäler der Kunst betrachtet wurden, deren Werke, so die Forderung, sich an öffentlichen Plätzen befinden sollten, damit sie Bestandteil der lebendigen Umwelt sein könnten. Straßentheater wurden an den ausgefallensten Orten, wie etwa auf den Bürgersteigen der Geschäftsviertel, aufgeführt; Rockbands spielten auf Straßen oder auf öffentlichen Plätzen; Parks wurden als Ort für Festlichkeiten oder Diskussionsveranstaltungen oder einfach als open-air-Wohnraum halbnackter junger Menschen genutzt, die in flagranter Weise unter den Augen der Polizei Marihuana rauchten.

145

Schließlich wurde die Vorstellungskraft der westlichen Gesellschaft von Bildern eines allgemeinen Aufstandes überflutet. Innerhalb der Neuen Linken entwickelte sich der fatale Glaube, die ganze Welt

stünde am Rande einer revolutionären Veränderung. Der Vietnamkrieg mobilisierte Versammlungen von Hunderttausenden in Washington, New York und anderen Städten, gefolgt von vergleichbaren Massen in europäischen Städten – eine Mobilisierung wie es sie seit der Russischen Revolution nicht mehr gegeben hatte. Schwarze Ghettoaufstände wurden alltäglich, gefolgt von Auseinandersetzungen mit Armee und Polizei, die auch Menschenleben forderten. Die Ermordung prominenter Persönlichkeiten wie Martin Luther King und Robert Kennedy waren nur die Spitze eines Eisbergs von Mordanschlägen, die das Leben von Bürgerrechtsaktivisten, Studentenprotestlern und bei einem besonders schrecklichen Verbrechen – von schwarzen Kindern während einer kirchlichen Feier forderten. Diese Gegenaktionen brachten den linken individuellen Terrorismus bei bestimmter Strömungen der Neuen Linken ins Gespräch.

Das Jahr 1968 erlebte die spektakulärsten Aufstände der Studenten- und der Farbigenbewegung. In Frankreich folgten Millionen von Arbeitern im Mai und Juni den Studenten in einem wochenlangen Generalstreik. Diese „Beinahe-Revolution“, wie sie kürzlich genannt wurde, fand in der ganzen Welt ein Echo in irgendeiner Form, allerdings nur geringe Unterstützung durch die Arbeiterklasse – wenn nicht sogar aktive Ablehnung durch amerikanische und deutsche Arbeiter – eine Tatsache, die eigentlich den Tod des proletarischen Sozialismus hätte besiegeln müssen.

Trotz eines weiteren größeren Aufbegehrens amerikanischer Studenten 1970, in dem die amerikanische Invasion Kambodschas mit einem Generalstreik beantwortet wurde, war die Bewegung eher die imaginäre Projektion eines Aufstandes. In Frankreich mußten sich die Arbeiter schließlich auf Befehl ihrer Parteien und Gewerkschaften zurückziehen. Die Mittelschicht befand sich in einem echten Konflikt zwischen den materiellen Vorteilen, die ihnen die etablierte Ordnung bot, und den durch die Neue Linke oder sogar durch die eigenen Kinder artikulierten Appelle.

Bücher von **Theodore Roszak** und Charles Reich, die der älteren Generation die ethische Botschaft der Neuen Linken und insbesondere die Gegenkultur zu erklären suchten, wurden erstaunlich wohlwollend aufgenommen. Vielleicht hätten sich Millionen relativ konventioneller Menschen zu einer aktiv sympathisierenden Haltung gegenüber Antikriegs-Demonstranten, ja sogar gegenüber der Neuen Linken selbst durchgerungen, wäre deren Ideologie in der populistischen und libertären Form vermittelt worden, die zu Amerikas eigenem revolutionären Erbe paßte.

Die späten 60er Jahre waren nämlich eine hochbedeutsame Periode der amerikanischen Geschichte. Hätte es eine langsamere, geduldigere und abgestuftere Entwicklung der Neuen Linken und der Gegenkultur gegeben, dann hätte das öffentliche Bewußtsein in weiten Teilen geändert werden können. Der „Amerikanische Traum“ hat – vermutlich ebenso wie die nationalen „Träume“ anderer Länder – nicht nur materielle, sondern tiefsitzende ideologische Wurzeln. Ideale von Freiheit, Gemeinschaft und gegenseitiger Hilfe, selbst von dezentralisierten Konföderationen, sind durch die radikalen puritanischen Siedler mit ihrer kongregationalen Form des Protestantismus, der jede klerikale Hierarchie ausschloß nach Amerika gebracht worden.

Diese Radikalen predigten das Evangelium eines primitiven christlichen Kommunalismus anstelle des „Ellbogen-Individualismus“ (im Grunde ein westliches Cowboy-Ideal eines rein persönlichen „Anarchismus“, in dem das einsame „Lagerfeuer“ des bewaffneten Einzelkämpfers den Familienherd der dörflichen Hütte ersetzt). Die Puritaner legten großen Wert auf öffentliche Volks- oder Gemeinde-versammlungen als Instrument der Selbstregierung, anstelle zentralistischer Regierungen. Wenn auch häufig mißachtet, so hatte doch diese Botschaft noch immer einen enormen Einfluß auf das amerikanische Denken, einen Einfluß, der die Ideen der Neuen Linken und der Gegenkultur leicht mit

einer ethischen Demokratie hätte verknüpfen können, die von vielen Amerikanern akzeptiert worden wäre.

Es ist eine erschreckende Geschichtstatsache, daß die Neue Linke, weit davon entfernt, dieser historischen Entwicklung zu folgen, in den späten 60ern eigentlich genau das Gegenteil machte. Sie entfernte sich von ihren anarchischen und utopistischen Ursprüngen. Schlimmer noch, sie übernahm völlig unkritisch Dritte-Welt-Ideologien, inspiriert von vietnamesischen, chinesischen, nordkoreanischen und kubanischen Gesellschaftsmodellen. Es wird einem schlecht, wenn man sieht, wieviel davon aus den sektiererischen marxistischen Trümmerstücken stammt, die noch aus den 30er Jahren in den USA und in Europa umhergeistern. Bei dem Versuch, den SDS sowohl in Amerika als auch in Deutschland zu „übernehmen", richteten autoritäre Maoisten ausgerechnet die demokratischen Instrumente der Neuen Linken gegen diese selbst.

Man benutzte vor allem die Schuldgefühle wegen ihrer Herkunft aus der Mittelklasse dazu, diesen Bewegungen eine unterwürfige Haltung gegenüber einem selbsternannten Proletariat oder farbigen Gruppen einzureden, ja einen wilden, ultrarevolutionären Eifer zu entwickeln, der die Anhänger dieser Strömungen zunächst marginalisierte und später völlig demoralisierte. Daß es den vielen Anarchisten im amerikanischen und deutschen SDS, ebenso wie in ähnlichen Bewegungen anderswo, nicht gelang eine gutorganisierte Bewegung innerhalb der größeren aufzubauen (insbesondere mit der „ultra-revolutionären" Prahlerei und radikalen Angeberei in den USA), kam den besser organisierten maoistischen Strömungen zugute, mit katastrophalen Auswirkungen für die Neue Linke insgesamt.

Es war aber nicht nur der Mangel an Ideologie und Organisationsform, der der Neuen Linken und einer reichlich unsteten Gegenkultur das Ende bescherte. Die expandierende, überhitzte Wirtschaft der 60er Jahre wurde unaufhaltsam durch die stagnierendere, instabilere Wirtschaft der 70er Jahre ersetzt. Die beschleunigte Rate des wirtschaftlichen Wachstums wurde bewußt eingefroren und zum Teil in die umgekehrte Richtung gelenkt. Nixon in Amerika und Thatcher in England, ebenso wie die entsprechenden Figuren in anderen Ländern, schufen ein neues politisches und ökonomisches Klima, das die überschäumende Nachmangel-Mentalität der 60er durch eine der ökonomischen Unsicherheit ablöste.

Die materielle Unsicherheit der 70er und die politische Reaktion, die nach der Wahl konservativer Regierungen in Amerika und Europa einsetzte, begann einen persönlichen Rückzug aus der öffentlichen Sphäre zu begünstigen. Privatismus, Karrierismus und Selbstinteresse, gewannen zunehmend die Oberhand über das Interesse für das öffentliche Leben, die Ethik der Fürsorge und über den Drang nach Veränderung. Die Neue Linke schwand noch schneller dahin, als sie entstanden war, und die Gegenkultur wurde zu einer Industrie der Boutiquen und pornografischer Formen sexueller Freizügigkeit. Die bewußtseinserweiternde „Drogenkultur" der 60er machte der einlullenden „Drogenkultur" der 70er Jahre Platz – welche nationale Krisen in der euro-amerikanischen Gesellschaft mit der Entdeckung neuer Pharmazeutika und ihrer exotischen Kombinationen von noch intensiveren „Highs" und „Lows" nach sich zog.

Eine verständnisvolle Chronik der Neuen Linken und der Gegenkultur, der Vorgänge, die zu ihrem Ursprung, Fortgang und Zerfall führten, müßte noch geschrieben werden. Viel von dem Material, das uns zur Verfügung steht, ist mehr von Sentimentalität als von ernsthafter Analyse gezeichnet.

Der Radikalismus jener Ära wurde immerhin intuitiv wahrgenommen. Die Neue Linke war niemals so geschult wie die alte, der sie mehr durch eine Betonung des Aktivismus als der theoretischen Erkenntnis zu folgen suchte.

148

Trotz einer Reihe hervorragender und elektrisierenden Propagandaschriften, produzierte sie keine durchsichtigen intellektuellen Darstellungen der Ereignisse, die sie auslöste oder der realen Möglichkeiten, denen sie sich gegenüber sah. Anders als die alte Linke, die bei allen Schwächen doch an einer jahrhundertealten Tradition teilhatte, ja die eine Epoche darstellte, reich an Analysen gesammelter Erfahrungen und kritischen Einschätzungen ihrer Resultate, erscheint die Neue Linke eher als eine isolierte Insel in der Geschichte, deren bloße Existenz als Teil einer größeren historischen Ära schon der Erklärung trotzt.

Mehr der Aktion als der Reflexion zugeneigt, griff die Neue Linke zu aufgemöbelten Versionen der vulgärsten marxistischen Dogmen, um ihre aus Schuldgefühlen erwachsene Begeisterung für Dritte-Welt-Bewegungen, ihre eigene Mittelschichtsunsicherheit und den versteckten Elitismus ihrer besonders opportunistischen, medienorientierten Führer zu legitimieren, die der Beweis dafür sind, daß Macht letztlich doch korrumpiert. Die Entschlosseneren der radikalen 60er Jugend gingen für kurze Zeit in die Fabriken, um eine überwiegend desinteressierte Arbeiterklasse zu „gewinnen“, während andere sich dem „Terrorismus“ zuwandten - in manchen Fällen eine bloße Parodie davon, in anderen Fällen eine verlustreiche Tragödie, die das Leben engagierter, aber arg fehlgeleiteter junger Menschen forderte.

Fehler, die sich im Laufe des letzten Jahrhunderts von Generation zu Generation wiederholt hatten, wurden daher wieder recyled: eine Mißachtung der Theorie; die Betonung von Aktionen, die jeglicher ernsthafter Gedanken entbehren; eine Tendenz, auf abgegriffene Dogmen zurückzugreifen, wenn die Aktion im Vordergrund steht; und am Ende die sichere Niederlage und Demoralisierung. Und genau dies geschah gegen Ende der 60er Jahre.

Aber im Zuge einer Entwicklung geht nicht alles verloren. Der proletarische Sozialismus hatte den Schwerpunkt seines revolutionären Projekts auf die *ökonomischen* Aspekte der sozialen Veränderung gelegt - die besonders im Kapitalismus bestehende Notwendigkeit, die materielle Basis für die nach vom gerichtete Vision der menschlichen Befreiung zu schaffen. Er wiederbelebte und durchleuchtete die – schon seit langem von Schriftstellern wie Aristoteles betonte – Tatsache, daß die Menschen einigermaßen frei von materieller Not sein müssen, um als Bürger in der politischen Sphäre funktionieren zu können. Eine Freiheit, der die materielle Grundlage dafür fehlte, daß Menschen als sich selbstverwaltende oder selbstregierende Individuen oder Kollektive handeln konnten, war die rein formale Freiheit von Ungleichen unter Gleichen, das Reich bloßer Gerechtigkeit.

149

Der proletarische Sozialismus ging zwar zum Teil an seiner Trockenheit und Phantasielosigkeit zugrunde, er stellte aber auch ein notwendiges Korrektiv dar zu dem rein ethischen Gewicht, das frühere Radikale den politischen Institutionen beigemessen hatten, und zu den weitgehend irrealen Vorstellungen davon, wie eine Wirtschaft beschaffen sein müßte, damit alle die Gesellschaft mitgestalten können.

Die Neue Linke stellte die anarchischen und utopischen Visionen des prä-Marx’schen revolutionären Projekts wieder her und erweiterte sie gemäß den neuen materiellen Möglichkeiten, die die

Technologie nach dem Zweiten Weltkrieg bot. Die notwendige solide ökonomische Untermauerung einer freien Gesellschaft wurde von der Neuen Linken und der Gegenkultur um bestimmte Fourier’sche Qualitäten ergänzt. Sie vermittelten das Bild einer nicht nur gut ernährten, sondern auch sinnenfreudigen Gesellschaft; einer Gesellschaft, die nicht nur von ökonomischer Ausbeutung, sondern von schwerer Arbeit überhaupt befreit war; einer nicht nur formalen, sondern substantiellen Demokratie; nicht nur befriedigter Bedürfnisse, sondern uneingeschränkten Genießens.

Antihierarchische, dezentrale, kommunalistische und sinnliche Werte reichten trotz der ideologischen Verzerrung in der sich zersetzenden und in eine imaginäre Welt der Aufstände, der „Tage der Wut“ und des Terrorismus abgleitenden Neuen Linken bis in die 70er Jahre hinein.

Obwohl es bis heute zutrifft, daß viele der Aktivisten der Neuen Linken ihren Weg in eben jenes Universitätssystem fanden, das sie in den 60er Jahren so verachtet hatten, und ziemlich konventionell lebten, so erweiterte die Bewegung doch auch die Definition der Freiheit und die Spannweite des revolutionären Projekts über die traditionellen ökonomischen Grenzen hinaus in weite kulturelle und politische Bereiche. Keine auch nur einigermaßen bedeutende radikale Bewegung wird in Zukunft das von der Neuen Linken und den kommunalistischen Experimenten der Gegenkultur hervorgebrachte ethische, ästhetische und anti-autoritäre Vermächtnis ignorieren können, wobei diese beiden Strömungen keinesfalls identisch waren. Zwei Fragen blieben jetzt aber: Welche spezifischen Formen sollte eine zukünftige Bewegung annehmen, wenn sie hoffen wollte, die Menschen im allgemeinen zu erreichen? Und welche neuen Möglichkeiten und zusätzlichen Ideen lagen vor ihr, um die Ideale der Freiheit noch zu erweitern?

Feminismus und Ökologie

Die Antworten auf diese Fragen entwickelten sich schon zu einer Zeit, als die Neue Linke und die Gegenkultur noch sehr lebendig waren und zwei wesentlich neue Bereiche thematisierten: Ökologie und Feminismus

Auf Bewahrung bedachte Bewegungen, selbst Umweltbewegungen, die es sich zur Aufgabe machten, spezifische Verseuchungen zu bekämpfen, haben eine lange Tradition in den englischsprachigen Ländern, besonders in Amerika, sowie in Mitteleuropa, wo ein Naturmystizismus bis ins späte Mittelalter zurückverfolgt werden kann. Der Aufstieg des Kapitalismus und die erschreckenden Schäden, die er der Natur zufügte, gaben diesen Bewegungen ein neues Element der Dringlichkeit.

Die Erkenntnis, daß bestimmte Krankheiten wie etwa die Tuberkulose – die berühmte „Weiße Pest“ des 19. Jahrhunderts – ihre wesentliche Ursache in schlechten Lebens- und Arbeitsverhältnissen haben, wurde zu einem wichtigen Anliegen vieler sozial bewußter Ärzte wie Rudolf Virchow, ein deutscher Liberaler, der wegen des Mangels an ausreichenden sanitären Einrichtungen bei der armen Bevölkerung Berlins sehr besorgt war. Ähnliche Bewegungen entstanden in England und verbreiteten sich über große Teile der westlichen Welt. Die Beziehung zwischen Umwelt und Gesundheit wurde also über 100 Jahre lang als beherrschendes Problem angesehen.

Zum größten Teil wurde diese Beziehung unter sehr praktischen Aspekten gesehen. Die Notwendigkeit von Sauberkeit, richtiger Ernährung, belüfteten Wohnungen und gesunden Arbeitsplätzen wurde nur in einem sehr engen Rahmen behandelt, der keine Bedrohung der sozialen

Ordnung darstellte. Umweltschutz war eine ***Reform***-Bewegung. Sie warf keine Probleme auf, die über eine humanitäre Behandlung der Armen und der Arbeiterklasse hinausreichten. Im Laufe der Zeit und mit stückweisen Reformen konnten seine Anhänger erwarten, daß es keine ernsthaften Konflikte zwischen einer streng umweltbewußten Orientierung und dem kapitalistischen System geben würde.

Eine andere Umweltbewegung, die sich im wesentlichen in den Vereinigten Staaten entwickelte (obwohl in England und Deutschland ebenfalls sehr verbreitet), entstand aus einer mystischen Leidenschaft für die Wildnis. Die verschiedenen Stränge, die sich in dieser Bewegung miteinander verflochten, sind zu komplex, als daß sie hier dargestellt werden können. Amerikanische Umweltschützer wie John Muir fanden in der Wildnis eine Form spiritueller Wiederbelebung der Gemeinschaft mit nicht-menschlichem Leben, die offenbar tiefsitzende menschliche Sehnsüchte und Instinkte ansprach.

151

Diese Ansicht geht sogar noch weiter zurück bis zu Rousseaus idyllischer Begeisterung für ein abgeschiedenes Leben inmitten einer natürlichen Umgebung. Als Lebensgefühl war sie stets durch ein beträchtliches Maß an Zweideutigkeit gekennzeichnet. Die Wildnis, oder was von ihr heute noch übriggeblieben ist, kann einem ein Gefühl der Freiheit vermitteln, einen geschärften Sinn für den Reichtum der Natur, eine Liebe für nicht-menschliche Formen des Lebens und eine reichere ästhetische Wertschätzung der natürlichen Ordnung.

Sie hat aber auch eine weniger unschuldige Seite. Sie kann zu einer Ablehnung der ***menschlichen*** Natur führen, zu einer introvertierten Verweigerung des sozialen Umgangs, zu einem willkürlichen Gegensatz zwischen Wildnis und Zivilisation. Rousseau neigte zu einem solchen Standpunkt, aus einer Vielzahl von Gründen, die uns hier nicht zu beschäftigen haben. Daß Voltaire Rousseau einen „Menschenfeind“ nannte, ist keine völlige Übertreibung. Die Wildnisenthusiasten, die sich in die entfernten Berge zurückziehen und menschliche Kontakte meiden, haben uns im Laufe der Zeit mit zahllosen Misanthropen versorgt. Für Stammesvölker dienen solche individuellen Rückzüge, das „Suchen nach Visionen“, dazu, um reicher an Erkenntnissen zu den Gemeinschaften ***zurückzukehren***; für den Misanthropen sind sie häufig eine Revolte ***gegen*** die eigene Art, ja eine Ablehnung der natürlichen Evolution, wie sie sich in den menschlichen Wesen verkörpert.

Dieses Gegeneinanderstellen einer scheinbar wilden „Ersten Natur“ und einer gesellschaftlichen „Zweiten Natur“ beweist nur das blinde und qualvolle Unvermögen, zwischen dem zu unterscheiden, was in einer kapitalistischen Gesellschaft irrational und anti-ökologisch ist, und dem, was in einer freien Gesellschaft rational und ökologisch sein könnte. Man verwirft einfach die Gesellschaft an sich. Man verschmilzt die Menschheit, ungeachtet ihrer internen Konflikte zwischen Unterdrückern und Unterdrückten zu einer einzigen „Art“, die wie ein Fluch auf einer angeblich unverdorbenen, „unschuldigen“ und „ethischen“ Naturwelt lastet.

Solche Ansichten führen leicht zu einem krassen Biologismus, der keine Möglichkeit bietet, Menschheit und Gesellschaft in der Natur oder genauer, in der natürlichen Evolution, einen Platz einzuräumen. Der Tatsache, daß auch der Mensch ein Produkt der natürlichen Evolution ist und daß die Gesellschaft aus diesem evolutionären Prozeß erwachsen ist, indem sie in ihre eigene Evolution wiederum die natürliche Welt – in das soziale Leben transormiert – einfließen ließ, wird in einer sehr statischen Vorstellung von der Natur nur ein zweitrangiger Platz zugewiesen.

152

Diese simplistische Vorstellung betrachtet die Natur als ein bloßes Stück Landschaft, wie wir es etwa von Ansichtskarten kennen. In diesen Vorstellungen finden wir nur sehr wenig Naturalismus; sie sind eher ästhetisch als ökologisch. Wildnis-Enthusiasten sind für gewöhnlich auf Besuch oder Urlaub in einer Welt, die, so beflügelnd sie auch eine Zeitlang wirken mag, ihrer eigentlichen sozialen Umgebung grundsätzlich fremd ist. Solche Wildnis-Enthusiasten tragen ihr soziales Umfeld bewußt oder unbewußt mit sich herum, ebenso wie der Rucksack auf ihren Schultern oft das Erzeugnis einer hochindustrialisierten Gesellschaft ist.

Die Notwendigkeit, die Grenzen der traditionellen Strömungen der Umweltbewegung zu überwinden, wurde in den frühen 60er Jahren erkannt, als 1964 Anarchisten den Versuch unternahmen, libertäre Ideen nach hauptsächlich ökologischen Mustern zu überarbeiten. Ohne die Notwendigkeit leugnen zu wollen, die Zerstörung der Umwelt durch Verschmutzung, sinnlose Waldvernichtung, den Bau von Atomkraftwerken und dergleichen aufzuhalten, wurde der reformistische Ansatz mit seiner Verengung auf einzelne Themen zugunsten eines revolutionären Ansatzes aufgegeben, der die völlige Rekonstruktion der Gesellschaft nach einem ökologischen Modell anstrebte.

Das Wichtigste an diesem neuartigen Ansatz, dessen Wurzeln in den Schriften Kropotkins zu finden sind, ist der darin herausgearbeitete Zusammenhang zwischen Hierarchie und Naturbeherrschung. Oder einfacher gesagt: Schon der Gedanke einer Beherrschung der Natur, so wurde in der anarchistischen Interpretation argumentiert, leitet sich von der Beherrschung des Menschen durch den Menschen ab. Wie ich bereits weiter oben bemerkte, kehrt diese Interpretation völlig die traditionell liberale und marxistische Ansicht um, daß die Herrschaft des Menschen über den Menschen von einem gemeinsamen historischen Projekt stamme, nämlich die Beherrschung der Natur durch den Einsatz menschlicher Arbeit zu erreichen, um einer scheinbar „rauhen“, ungebändigen natürlichen Welt ihre „Geheimnisse“ zu entreißen und allen zugänglich zu machen, um so eine für alle ergiebige Gesellschaft zu schaffen.

Seit den Tagen des Aristoteles hat in der Tat keine Ideologie mehr zu einer Rechtfertigung von Hierarchie und Herrschaft mehr beigetragen als der Mythos, die Beherrschung der Natur setze die Herrschaft des „Menschen über den Menschen“ voraus. Liberalismus, Marxismus und frühere Ideologien hatten die Herrschaft des Menschen über die Natur unauflöslich mit der menschlichen Freiheit verknüpft. Ironischerweise wurde die Herrschaft des Menschen über den Menschen, die Entstehung von Hierarchien, Klassen und Staaten als „Voraussetzungen“ ihrer eigenen Eliminierung in der Zukunft gesehen.

153

Die von den Anarchisten entwickelten Ansichten wurden absichtlich ***Soziale Ökologie*** genannt, um zu betonen, daß die entscheidenden ökologischen Probleme ihre Wurzeln in sozialen Problemen haben – in Problemen, die auf die allerersten Anfänge der patrizentristischen Kultur selbst zurückgehen. Die Entstehung des Kapitalismus mit seinem Lebensgesetz aus Konkurrenz, Kapitalakkumulation und uneingeschränktem Wachstum, brachte diese Probleme – ökologische und soziale – zu einem akuten, ja zu einem in vorausgegangenen Epochen menschlicher Entwicklung noch nicht dagewesenen Höhepunkt Indem die kapitalistische Gesellschaft die organische Welt mehr und mehr in leblose, unorganische Warenberge verwandelte, vereinfachte sie die Biosphäre und wirkte so geradewegs dem Strom der natürlichen Evolution mit ihrem fortwährenden Drang nach Unterschiedlichkeit und Vielfalt entgegen.

Um diesen Trend zu brechen, müßte der Kapitalismus durch eine ökologische Gesellschaft auf der Grundlage nichthierarchischer Beziehungen, dezentralisierter Gemeinschaften, Öko-Techniken wie

der Solarenergie, organischer Landwirtschaft und einer Industrie in einem menschlichen Maßstab ersetzt werden – kurz, durch direkte demokratische Siedlungsformen, die ökonomisch und strukturell an die jeweiligen Ökosysteme angepaßt sind. Solche Gedanken wurden bereits in Pionierarbeiten wie „Ecology and Revolutionary Thought“ (1964) und „Toward a Liberatory Technology“ (1965) erforscht, Jahre bevor der „Earth Day“ ausgerufen wurde und das obskure Wort „Ökologie“ in die Umgangssprache Eingang fand.

Es muß betont werden, daß diese Schriften zum ersten Male ökologische Probleme an der Hierarchie und nicht einfach an der ökonomischen Klasse festmachten; daß ernsthaft versucht wurde, den Blick über jeweils isolierte Umweltprobleme hinaus auf gewaltige und tiefgreifende ökologische Verwerfungen zu richten; daß die Beziehung zwischen Natur und Gesellschaft, die früher als unvermeidlich antagonistisch gesehen wurde, als Teil eines langen Kontinuums erforscht wurde, in dem sich die Gesellschaft durch einen komplexen und kumulativen evolutionären Prozeß von der Natur getrennt hatte.

154

Es wäre wohl von einer zunehmend maoistischen Neuen Linken und einer zunehmend kommerzialisierten Gegenkultur, beide mit einer starken Vorliebe für Aktionen und einem tiefen Mißtrauen gegenüber theoretischen Ideen zu viel verlangt gewesen, die Soziale Ökologie in ihrer Gesamtheit anzunehmen. Wörter wie „Hierarchie“, ein Begriff, der in der Rhetorik der Neuen Linken nur wenig Anwendung fand, verbreiteten sich in den radikalen Diskursen der späten 60er Jahre und gewannen eine besondere Relevanz für eine neue Bewegung — nämlich den Feminismus. Mit der Vorstellung, daß die Frau als solche Opfer einer männer-orientierten „Zivilisation“ ist, unabhängig von ihrer „Klassenlage“ und ihrem ökonomischen Status, wurde der Begriff „Hierarchie“ für die frühen feministischen Analysen besonders relevant. Die Soziale Ökologie wurde zunehmend durch frühe radikale feministische Autorinnen mehr und mehr in eine Kritik hierarchischer Formen anstelle einfacher Klassenformen verwandelt.

In einem erweiterten Sinn stellen die Soziale Ökologie und der frühe Feminismus einen direkten Angriff auf die ökonomistische Betonung dar, die der Marxismus der sozialen Analyse und Rekonstruktion gegeben hatte. Sie machten die antiautoritäre Ausrichtung der Neuen Linken expliziter und eindeutiger definierbar, indem sie die hierarchische Dominanz statt einfacher antiautoritärer Unterdrückung hervorhoben. Der niedrige Status der Frau als Geschlechts- und Statusgruppe zeigte sich deutlich erkennbar gegen den Hintergrund ihrer scheinbaren „Gleichheit“ in einer Welt, deren Rechtsverständnis vom Prinzip der Ungleichheit unter Gleichen geleitet ist. Während die Neue Linke in marxistische Sekten zerfiel und die Gegenkultur sich in eine neue Form von Boutiquenbranche verwandelte, haben die Soziale Ökologie und der Feminismus das Ideal der Freiheit über alle Schranken, die in der jüngsten Geschichte errichtet wurden, hinaus erweitert.

Hierarchie als solche — sei es in der Art zu denken, in grundlegenden menschlichen Beziehungen, sozialen Verhältnissen oder im Umgang der Gesellschaft mit der Natur — konnte nun aus der traditionellen Verstrickung der Klassenanalysen herausgelöst werden, die sie unter dem Teppich ökonomischer Interpretationen der Gesellschaft verborgen hatten. Geschichte konnte nun im Hinblick auf allgemeine Interessen wie Freiheit, Solidarität und Einfühlungsvermögen in die eigene Art erforscht werden, ja auf die Notwendigkeit hin, aktiver Teil des natürlichen Gleichgewichts zu sein.

Diese Interessen waren nicht länger spezifisch für ein Geschlecht, eine Klasse, Rasse oder Nationalität. Es waren ***universelle*** Interessen, die von der Menschheit als Ganzer geteilt wurden. Natürlich konnte man ökonomische Probleme und Klassenkonflikte nicht ignorieren, aber sich auf sie

zu beschränken hieße, einen riesigen Berg pervertierter Sensibilitäten und Beziehungen unberücksichtigt zu lassen, mit dem man sich auseinandersetzen und den man in einem erweiterten gesellschaftlichen Rahmen abtragen mußte.

155

In Begriffen, die weiter ausholten als diejenigen, die in den 60er Jahren oder früher formuliert worden waren, konnte das revolutionäre Projekt jetzt eindeutig definiert werden als die Beseitigung der Hierarchie, die Reharmonisierung der Menschheit mit der Natur vermittels der Reharmonisierung der Menschen untereinander und die Realisierung einer auf ökologisch verträglichen Technologien und direkten demokratischen Gemeinschaften errichteten ökologischen Gesellschaft. Der Feminismus ließ die Bedeutung der Hierarchie in einer sehr ***existentiellen*** Form hervortreten. Häufig auf die Literatur und die Sprache der sozialen Ökologie zurückgreifend, machte der Feminismus über den Status der Frauen in allen Klassen, Berufen, sozialen Institutionen und familiären Beziehungen Hierarchie konkret, sichtbar und schmerzhaft real.

Indem er die menschlichen Erniedrigungen aufdeckte, die alle Menschen, insbesondere Frauen, erlitten, entmystifizierte der Feminismus subtile Formen von Herrschaft im Kinderzimmer, Schlafzimmer, in der Küche, auf dem Spielplatz und in der Schule - und nicht nur am Arbeitsplatz oder im öffentlichen Leben im allgemeinen. Dergestalt verschwisterten sich Soziale Ökologie und Feminismus und ergänzten sich gegenseitig in einem gemeinsamen Prozeß der Entmystifizierung. Sie zerrten einen teuflischen Incubus ans Licht, der jeden Fortschritt der „Zivilisation“ mit dem Gift der Hierarchie und Dominanz pervertierte. Mitte der 60er Jahre war die Liste der drängenden Fragen länger geworden als alles, was die Neue Linke und die Gegenkultur hervorgebracht hatten – Fragen, bei deren Behandlung Sorgfalt, Bildung und Organisationstalent benötigt wurden, um alle Menschen und nicht nur bestimmte Schichten zu erreichen.

Dieses Projekt hätte durch Themen verstärkt werden können, die sich quer durch alle traditionellen Klassen und Statusgruppen hindurchziehen: die Störung riesiger natürlicher Kreisläufe, die zunehmende Verschmutzung des Planeten, massive Urbanisierung und die sich ausbreitenden umweltbedingten Erkrankungen. Eine wachsende Öffentlichkeit trat hervor, die sich von Umwelt-problemen betroffen fühlte. Fragen des Wachstums, des Profits und der Zukunft des Planeten nahmen einen allumfassenden, sozial-planetarischen Charakter an; es waren nicht länger Einzelprobleme oder Klassenfragen, sondern menschliche und ökologische Fragen.

156

Daß verschiedene Eliten und privilegierte Klassen noch immer ihre eigenen bourgeoisen Interessen voranstellten, hätte dazu dienen können, aufzuzeigen, wie sehr der Kapitalismus selbst zu einem Sonderinteresse wurde, dessen Existenz nicht länger gerechtfertigt werden konnte. Es könnte eindeutig nachgewiesen werden, daß der Kapitalismus weder eine universelle historische Kraft noch gar ein universelles menschliches Interesse vertritt.

Das Ende der 60er und der Beginn der 70er Jahre war eine Zeit außergewöhnlicher Alternativen. Das revolutionäre Projekt war endlich zur Reife gelangt. Ideale der Freiheit, deren Spuren der Marxismus verwischt hatte, wurden erneut aufgegriffen und umfaßten nun, auf anarchistischer und utopischer Grundlage, universelle menschliche Interessen – die Interessen der Gesellschaft als Ganzer, nicht die des Nationalstaats, der Bourgeoisie oder des Proletariats als eigenständiger gesellschaftlicher Erscheinungen.

Konnte aber genug von der Neuen Linken und der Gegenkultur aus dem Zerfallsprozeß, der auf das Jahr 1968 folgte, gerettet werden, um in das durch die Soziale Ökologie und den Feminismus erweiterte revolutionäre Projekt einzufließen?

Konnten radikale Gefühle und Energien von einem Ausmaße und einer intellektuellen Schärfe mobilisiert werden, wie es dem weitgespannten revolutionären Projekt dieser beiden Bewegungen angemessen wäre?

Vage Forderungen nach partizipatorischer Demokratie, sozialer Gerechtigkeit, Abrüstung und dergleichen mußten in einen Zusammenhang gebracht und zu einem Programm verknüpft werden. Es bedurfte eines Orientierungssinnes, der nur durch tiefere theoretische Einsichten, ein relevantes Programm und klarere Organisationsformen zu gewinnen war, als dies die Neue Linke der 60er Jahre leisten konnte.

Rudi Dutschke's Aufruf an den SDS zum „langen Marsch durch die Institutionen" bedeutete letzten Endes kaum mehr als sich den existierenden Institutionen anzupassen, ohne sich die Mühe zu machen, neue zu entwickeln, und führte zum Verlust Tausender an eben diese Institutionen. ***Sie gingen hinein – und kamen niemals wieder heraus.***

Anmerkungen zu Kapitel 5

16) Ronald Fraser, Blood of Spain (New York: Pantheon Books, 1979) S. 66
17) Für eine vollständigere Diskussion einer gemischten vorkapitalistischen Ökonomie verweise ich auf mein Buch „The Rise of Urbanization and the Decline of Citizenship", San Francisco, 1987, NA bei Black Rose Books, Montreal 1992

18) K. Marx, Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte
19) K. Marx, Grundrisse
20) K. Marx, Grundrisse

6 Vom Hier zum Dort

Das Tor, welches den Weg zu einer zukünftigen Neuen Linken öffnen kann, die auf den Erfahrungen der 30er Jahre, der 60er und folgenden Jahrzehnte aufbaut, schwingt noch immer in den Angeln.

Weder hat es sich völlig geöffnet, noch ist es verschlossen. Die Schwingungen hängen zum Teil von den harten Realitäten des sozialen Lebens ab – ob die Wirtschaft floriert, vom allgemeinen politischen Klima in den verschiedenen Teilen der Welt, von Ereignissen in der Dritten wie auch der Ersten und Zweiten Welt, vom Geschick radikaler Strömungen im eigenen Land und andernorts und von den alles überrollenden Umweltveränderungen, vor die die Menschheit in den kommenden Jahren gestellt sein wird.

Ökologisch ist die Menschheit von dramatischen Klimaveränderungen bedroht, von wachsender Verschmutzung und neuen, umweltbedingten Krankheiten. Furchtbare menschliche Tragödien in Form von Hungersnöten und Unterernährung fordern jährlich Millionen von Menschenleben. Nicht zu zählen sind die Tier- und Pflanzenarten, die durch das Waldsterben, infolge von Rodungen und des sauren

Regens vom Aussterben bedroht sind. Die globalen Veränderungen, die die natürliche Umwelt beeinträchtigen und sie möglicherweise für komplexe Formen des Lebens unbewohnbar machen, haben ein fast geologisches Maß erreicht und können in einem Tempo auftreten, das sich am Rande des Katastrophalen für viele Pflanzen und Tierarten bewegt.

Man hätte eigentlich hoffen können, daß die planetarischen Veränderungen die ökologische Bewegung in den Vordergrund des gesellschaftlichen Denkens katapultieren und den Idealen der Freiheit neue Erkenntnisse hinzufügen würden. ***Dies war jedoch nicht der Fall.***

Die ökologische Bewegung ist in mehrere fragwürdige Strömungen gespalten, die sich häufig direkt widersprechen. Viele Menschen sind einfach nur ganz pragmatische Umweltschützer. Ihre Bemühungen konzentrieren sich auf punktuelle Reformen wie beispielsweise die Kontrolle von Sondermüll, den Widerstand gegen den Bau von Kernkraftwerken, Beschränkungen des urbanen Wachstums und dergleichen. Zweifellos sind solche Kämpfe notwendig und sollten nicht als beschränkt oder Stückwerk geringgeschätzt werden, bremsen sie doch den atemlosen Wettlauf in Katastrophen wie Tschernobyl oder Love Canal.*

- OD: „Love Canal“ ?

Sie können aber nicht die Notwendigkeit ersetzen, zu den Wurzeln der Verwerfungen der Umwelt zu gelangen. Solange sie sich auf bloße Reformen beschränken, tragen sie oft sogar zu der gefährlichen Illusion bei, daß die gegenwärtige gesellschaftliche Ordnung in der Lage ist, ihre eigenen Mißbräuche wiedergutzumachen. Die Denaturisierung der Umwelt muß immer als dem Kapitalismus inhärent gesehen werden, als das Produkt seiner eigenen Gesetzmäßigkeit, als Folge eines Systems unbegrenzter Expansion und Kapitalakkumulation. Den anti-ökologischen Kern der gegenwärtigen gesellschaftlichen Ordnung zu ignorieren – sei es in der westlichen Form der Konzerne oder der bürokratischen Form des (ehemaligen) Ostens – bedeutet, die allgemeine Sorge um die Tiefe der Krise und um wirksame Mittel zu ihrer Bewältigung zu beschwichtigen.

Als Reformbewegung der kleinen Schritte verstanden, erliegt die Umweltbewegung leicht den Verlockungen der Staatskunst, also der Teilnahme an Wahlen, parlamentarischen und parteiorientierten Aktivitäten. Es bedarf keiner großen Bewußtseinsänderung, um eine Lobbygruppe in eine Partei oder einen Petitionsschreiber in einen Parlamentarier zu verwandeln.

Zwischen dem Menschen der demütig von der Macht erbittet, und demjenigen, der sie arrogant ausübt, besteht eine düstere, nichts Gutes verheißende Symbiose. Beiden ist dieselbe Mentalität zu eigen, daß nämlich Veränderungen nur durch die Ausübung von Macht herbeigeführt werden können, und zwar durch die Macht genau jener sich selbst korrumpierenden professionellen Kaste von Gesetzesmachern, Bürokraten und Militärs, die man den Staat nennt. Die Berufung auf diese Macht dient unweigerlich der Bestätigung und Bestärkung des Staates, der am Ende das Volk entmachtet. Die Macht läßt im öffentlichen Leben kein Vakuum zu. Wo immer der Staat Macht erhält, geschieht dies auf Kosten der Volksmacht. Und umgekehrt: Alle Macht, die das Volk gewinnt, entreißt es dem Staat. Wer die Staatsmacht legitimiert, entlegitimiert im Endeffekt die Volksmacht.

Ökologische Bewegungen, die sich in parlamentarische Aktivitäten begeben, legitimieren nicht nur die staatliche Macht auf Kosten der Volksmacht, sondern sie sind auch gezwungen, innerhalb des Staates zu funktionieren und letzten Endes Blut von seinem Blute und Fleisch von seinem Fleische zu werden. Sie müssen sich an die „Spielregeln“ halten, was bedeutet, ihre Prioritäten nach vorbestimmten Regeln zu setzen, über die sie keine Kontrolle haben.

159

Dabei bleibt es aber nicht bei einer bestimmten, Konstellation von Beziehungen, die sich aus der Teilnahme an der Staatsmacht ergeben; – vielmehr setzt ein fortwährender Prozeß der Degenerierung ein, die stetige Rückentwicklung von Idealen, Vorgehensweisen und Parteistrukturen. Jede Forderung nach „wirksamer“ Ausübung parlamentarischer Macht, erzwingt eine weitere Abkehr von den eigentlich unverzichtbaren Glaubens– und Verhaltensstandards.

Wenn der Staat das Reich des „Übels“ ist, wie Bakunin betont hat, dann bewegt sich die Staats- „kunst“ im wesentlichen im Bereich der kleineren oder größeren Übel und nicht zwischen ethisch Richtigem und Falschem. Die Ethik selbst erfährt eine von Grund auf neue Definition: aus der klassischen, althergebrachten Lehre von Gut und Böse wird derzeit eine unheilvolle Betrachtung von Kompromissen zwischen kleineren und größeren Übeln – kurz, das, was ich an anderer Stelle „Ethik des Bösen“ genannt habe. Diese grundlegende Neubestimmung der Ethik hat bereits tödliche Konsequenzen in der jüngeren Geschichte gezeitigt.

Der Faschismus gelangte in Deutschland an die Macht, während die Sozialdemokratie zunächst noch zwischen den Liberalen und dem Zentrum wählen konnte, später zwischen Zentrum und Konservativen, und schließlich nur noch zwischen Konservativen und Nazis – ein steter Niedergang, in dem ein konservativer Präsident, Feldmarschall Hindenburg, schließlich den Naziführer Adolf Hitler zum Reichskanzler ernannte. Daß die deutsche Arbeiterklasse mit ihren riesigen Parteien und mächtigen Gewerkschaften diese Ernennung zuließen, ohne ihr einen Widerstand entgegenzusetzen, ist ein leicht vergessenes und trübes Geschichtskapitel. Dieser moralische Niedergang spielte sich nicht nur auf der staatlichen Ebene ab, sondern auch in den deutschen Massenbewegungen selbst, und demonstriert eine grausame Dialektik zwischen politischem Verfall und moralischer Zersetzung.

Den Umweltbewegungen ist es in ihrem Verhältnis zur Staatsmacht nicht besser ergangen. Sie haben ganze Wälder für symbolische Baumreservate hergegeben. Riesige Wildnisgebiete wurden für Nationalparks aufgegeben. Endlose Wattenmeere wurden gegen ein paar Hektar ursprünglichen Strandes eingetauscht. Soweit Umweltschützer als Grüne in nationalen Parlamenten vertreten sind, haben sie im allgemeinen wenig mehr als öffentliche Aufmerksamkeit für ihre selbstgefälligen parlamentarischen Abgeordneten erzielt, aber fast nirgends die Zerstörung der Umwelt aufhalten können.

Die erste rotgrüne Koalition in Hessen Mitte der 80er Jahre nahm ein schmähliches Ende. Der „realpolitische Flügel“ der Partei vernebelte nicht nur durch Kompromisse die höchsten Prinzipien der Bewegung, sondern er machte die Partei auch bürokratischer, manipulativer und „professioneller“ – kurz, so etwa wie die politischen Gegner, die man einst bekämpfte.

160

Aber Reformismus und Parlamentarismus besitzen wenigstens noch eine konkrete Faßbarkeit, die ernsthafte Fragen der politischen Theorie und das Gefühl einer gesellschaftlichen Orientierung aufwirft. Die jüngste Strömung innerhalb der Umweltbewegung ist hingegen völlig geisterhaft und unfaßbar wie Luft. Grob gesagt besteht sie aus Versuchen, die Ökologie in eine Religion zu verwandeln, indem sie die Natur mit Göttern, Göttinnen, Waldgeistern und ähnlichem bevölkert – alles dargeboten von einer Garde finanztüchtiger indischer Gurus, ihren einheimischen Konkurrenten, Hexen aller Art und selbsternannten „Hexer-Anarchisten“.

Allerdings müssen die amerikanischen Wurzeln dieser Strömung betont werden. Die Vereinigten Staaten sind derzeit das am wenigsten belesene, am schlechtesten informierte und kulturell analphabetischste Land der westlichen Welt. Die Gegenkultur der 60er Jahre riß nicht nur einen Bruch mit der Vergangenheit auf, sondern auch mit jeglicher Kenntnis der Vergangenheit einschließlich ihrer Geschichte, Literatur, Kunst und Musik. Die jungen Menschen, die so arrogant „keinem über dreißig trauten", um den seinerzeit sehr populären Spruch zu zitieren, kappten auch alle Bezüge zu den besten Traditionen der Vergangenheit. In einer Zeit der Billiggerichte wurden diese Risse mit einem erschreckenden Gemisch von Billig-Ideen gefüllt. Offenkundig widersprüchliche Fantasien werden mit Drogen und Rockmusik zu einem ekelerregenden Sud aus atheistischen Religionen, natürlicher Übernatürlichkeit, privatistischer Politik und selbst reaktionärem Liberalismus verrührt. Wem diese Paarung völlig gegensätzlicher Begriffe irrational erscheint, sollte im Auge behalten, daß die Aufschrift das Amalgam „Made in USA" trägt, wo der Glaube herrscht, daß alles möglich ist – normalerweise mit absurdem Ergebnis.

Daß die Ökologie, eine eminent naturalistische Sichtweise und Lehre, mit übernatürlichem Blödsinn angesteckt werden konnte, wäre ja noch zu erklären, wenn dieser Unsinn auf die USA beschränkt bliebe. Das Verblüffende ist jedoch, daß er sich wie eine weltweite Seuche nach Europa, insbesondere nach England, Deutschland und Skandinavien ausgebreitet hat. Im Laufe der Zeit wird er sicherlich auch die Mittelmeerländer erreichen.

Eine Art „kulturellen Feminismus" hat diese quasi-theologische Ökologie auf das Verhältnis der Geschlechter übertragen und inzwischen einen enormen und immer noch wachsenden Anhang in englisch- und deutschsprachigen Ländern gewonnen.

161

Aus der Hoffnung, daß die Ökologie den Feminismus bereichern würde, ist ein bizarrer theistischer „Öko-Feminismus" geworden, der sich um die spezifische „nährende" Rolle der Prau in der Biosphäre strukturiert. Ganz abgesehen von dieser kraß anthropomorphen Übertragung menschlicher Verhaltensweisen auf die Natur insgesamt, haben theistische „Öko-Feministinnen" im wesentlichen das patrizentrische Geschlechterverhältnis, das den Männern die führende Rolle zuwies, zugunsten der Frauen in sein Gegenteil verkehrt. Wie die Geschichte die Männer, so privilegiert die Natur die Frauen, mit dem Ergebnis, daß männlicher Chauvinismus einfach durch weiblichen Chauvinismus ersetzt wird.*

Dazu passend nehmen vorgeblich „friedfertige" Göttinnen den Platz männlicher Kriegsgötter ein, als ob das Eintauschen eines Gottes für einen anderen kein Eingriff von Religion oder Aberglaube in die menschlichen Beziehungen wäre – ob sie sich nun „immanent", „transzendental", „heidnisch" oder „jüdisch-christlich" nennen. Auf das „Nähren" gegründete, weiblich orientierte Mythen ersetzen die männlich-orientierten Mythen, die um militärische Eroberung kreisen, als ob Mythen nicht ihrem Wesen nach fiktiv oder willkürlich wären – ob nun „naturalistisch" oder „übernatürlich", „irdisch" oder „gen Himmel weisend". Von der Welt, in der man doch eine komplexe Biosphäre erblicken kann, die zum Verwundern und Bewundern einlädt und die sowohl ästhetische als auch fürsorgliche Instinkte ansprechen sollte, wird das Bild eines im Grunde weiblich geprägten Gebildes gezeichnet, bevölkert von Efeu, Hexen und Göttinnen, im Banne von Ritualen und künstlichen Mythen – das Ganze emporgetragen von einer lukrativen Flut von Büchern, Kunstgewerbe und juwelenbestückten Ornamenten.

In diesem theistischen Umfeld neigen politische Aktivität und soziales Engagement dazu, sich vom Aktivismus in eine Wartehaltung und von gesellschaftlicher Organisationsarbeit, in privatistische

Selbsterfahrungsgruppen zurückzuziehen. Es bedarf lediglich eines persönlichen Problems – sei es eine gescheiterte Beziehung oder beruflicher Mißerfolg – das man mit einem geeigneten Mantel umhüllt und schon wird es zu einem „politischen“ Problem oder einer Form sexistischer Diskriminierung. Der Begriff vom „Persönlichen als Politischen“ wird leichtsinnig bis zu einem Punkt strapaziert, bei dem politische Themen in einem zunehmend therapeutischen Jargon formuliert werden, so daß jemandes „Art“, seine oder ihre Vorstellungen auszudrücken, als wichtiger betrachtet wird als der Inhalt der jeweiligen Aussage.

- OD: (Keine Angst vor Fremdwörtern): anthropomorph: vermenschlichend, von Anthropomorphismus, der Übertragung menschlicher Eigenschaften auf Tiere, die Natur, die Gottheit oder Gottheiten. - theistisch: von Theismus, der religiösen oder philosophischen Überzeugung von der Existenz eines göttlichen Wesens. - patrizentrisch: ... - Chauvinismus: ...

162

Die Form verdrängt mehr und mehr den Inhalt, und Beredsamkeit wird als „manipulativ“ denunziert, mit dem Ergebnis, daß eine tödliche Mittelmäßigkeit Form und Inhalt der politischen Diskussion beherrscht. Die moralische Empörung, die einst den menschlichen Geist in den Donnerworten der hebräischen Propheten bewegte, wird als Beleg für „Aggressivität“, „Dogmatismus“, „Streitsucht“ und „typisch männliches Verhalten“ angeprangert. Was heute „zählt“, ist nicht das, was jemand sagt, sondern wie es gesagt wird – selbst wenn es geradezu schmerzhaft naiv und nichtssagend ist. „Fürsorge“ kann leicht zu Naivität und „Betroffenheit“ zu kindischer Albernheit verkommen, wodurch die Politik eher infantil als feministisch wird.*

Nichts von dem Gesagten soll die feministische Aussage bestreiten, daß Frauen aus der männlich-dominierten Geschichte wie Parias ausgeschlossen wurden und daß diese Geschichte, die Männer niemals am Herrschen, Ausbeuten, Foltern und gegenseitigen Umbringen gehindert hat, das jeder Beschreibung spottet. Frauen aber als das prototypische Opfer von Hierarchie und ihre Unterdrückung als die Ursache von Hierarchie zu begreifen, wie manche Feministinnen behaupten, bedeutet, die Entwicklung von Hierarchien in einer sehr verkürzenden Weise zu vereinfachen. Die Ursachen eines Phänomens vermitteln uns kein erschöpfendes Verständnis dieses Phänomens, so wenig wie uns die Entstehung des Kosmos seine Entwicklung von einer kompakten undifferenzierten Masse zu extrem komplexen Formen verstehen läßt. Männliche Hierarchien sind äußerst komplexe Angelegenheiten. Sie beinhalten subtile Interaktionen zwischen Männern – als Väter, Brüder, Söhne, Arbeiter und Angehörige ethnischer Gruppen – die auch vom jeweiligen kulturellen Status und von individuellen Neigungen abhängen. Das herzliche Verhältnis eines liebevollen Vaters zu seiner Tochter – ganz im Gegensatz zum Konkurrenzgebaren der Mutter – sollte uns daran erinnern, daß Hierarchie schon im Bereich der Familie knifflig genug ist, und sollte uns bei der Betrachtung der gesellschaftlichen Ebene etwas zurückhaltend machen.

Auch die Anthropologie liefert uns keine schlüssigen Beweise für den Status der Frau als prototypisches Opfer von Hierarchie. In Wirklichkeit besaßen die älteren Frauen, ebenso wie die älteren Männer, in frühen hierarchischen Gerontokratien einen hohen Status. Frauen waren auch nicht die einzigen oder notwendigerweise die am stärksten unterdrückten Opfer des Patriarchats.

- OD: Wir haben hier das Problem, daß die Alternativen auch nicht viel klüger sind als der Durchschnitt bzw. daß sich das Interesse an der Welt nur wenig über das, an der eigenen Person erhebt. – Ich glaube, dies ist ein historischer Fakt (schon Schopenhauer berichtete davon) und mit Gegendenunziation kommen wir nicht weiter, weil diese nicht begriffen werden können. – Hier hilft nur die Schritt-für-Schritt-Methode des geduldigen Erklärens, damit gedanklich eingesehen

werden kann, daß es auch anderen gutgehen muß, damit es uns gutgeht. (Dann kann vielleicht aus der geistigen Klarheit heraus der allgemeine Makel der Seele etwas gezügelt werden.) - Jedenfalls war dieses Problem in sämtlichen Alternativgruppen, in denen ich bisher mitgearbeitet habe, vorhanden.

Die Söhne von Patriarchen wurden oft unerträglichen Anforderungen ausgesetzt und die Behandlung durch ihre Väter war in vielen Fällen weitaus strenger als die der Schwestern oder Mütter. Tatsächlich haben die Patriarchen ihre Macht häufig ganz offiziell mit ihren ältesten Frauen geteilt, wie es der beherrschende Status der Sarah in den hebräischen Schriften belegt.

Schließlich ist es keineswegs ausgemacht, daß Frauen nicht untereinander Hierarchien bilden oder daß die Beseitigung männlicher Dominanz die Hierarchie als solche abschaffen würde. Die Hierarchie durchsetzt heutzutage weite Bereiche der Gesellschaft, wie beispielsweise Bürokratien, ethnische Gruppen, Nationalitäten, Berufsgruppen und nicht zuletzt das häusliche Leben in all seinen Aspekten. Sie durchdringt das menschliche Unterbewußtsein in einer Weise, die oft keine direkte oder auch nur indirekte Beziehung zu Frauen hat.

Sie beeinflußt das Bild, das wir uns von der Natur machen, hat aber nichts mit jenen Versuchen zu tun, den Frauen die angeblich „instinktive“ Veranlagung zuzuschreiben, als „Wächterinnen“ und „Beschützerinnen“ des Lebens an sich zu agieren – ein primitiver Biologismus, der die Rolle der Frau bei der Entstehung einer am Menschen orientierten Kultur und ihrer Errungenschaften wie Töpferei, gewebte Kleidung und Landwirtschaft herabsetzt. Im übrigen durften – früher wie heute – viele Priesterinnen, Hexen und Schamaninnen in einem unverkennbar hierarchischen Verhältnis zu ihren Anhängerinnen und Apologetinnen stehen.

Für ein allgemeines menschliches Interesse

Die antirationalen, theistischen, ja sogar anti-weltlichen Impulse, die in der feministischen und ökologischen Bewegung hervortreten, geben unserer Zeit Anlaß zu grundsätzlicher Sorge. Sie zeugen von einer bedrohlichen aufklärungsfeindlichen Strömung, die über weite Teile der westlichen Gesellschaft hinwegfegt.

In Amerika und Europa werden gegenwärtig nahezu alle hohen Ideale der Aufklärung angefochten: ihr Endziel einer rationalen Gesellschaft, ihr Glaube an den Fortschritt, ihre hohen Erwartungen an die Bildung, Forderung nach der Anwendung von Technik und Wissenschaft, ihre Verpflichtung auf die Vernunft und ihr ethischer Glaube an die Kraft der Menschheit, eine materiell und kulturell lebensfähige Welt zu erreichen. Nicht nur haben dunkle Atavismen diese Ziele innerhalb bestimmter Strömungen der ökologischen und feministischen Bewegungen verdrängt; sie haben sich in Gestalt eines Yuppie-Nihilismus, genannt Postmodernismus,

---

über die Welt ausgebreitet, in einer Mystfizierung der Wildnis als „wahrer Realität“ (um einen dieser Vulgärsoziologen zu zitieren), in einer Sozio-Biologie, aus der der Rassismus hervorquillt, und in

einem primitiven Neo-Malthusianismus, auf den sich jeder berufen kann, der vor menschlichem Leid die Augen verschließt.

Gewiß hat die Aufklärung des 18. Jahrhunderts unter schwerwiegenden Beschränkungen gelitten – worüber sich viele ihrer hervorragendsten Vertreter sehr wohl im klaren waren. Aber die Aufklärung hinterließ der Gesellschaft und den auf sie folgenden Jahrhunderten heroische Ideale und Werte. Sie holte das menschliche Bewußtsein vom Himmel auf die Erde zurück, vom Reich des Übernatürlichen zum Natürlichen. Sie richtete einen ungetrübten, diesseitigen Blick auf eine dunkle mythische Welt, die in Feudalismus, Religion und königlichem Despotismus dahinfaulte. Sie stellte die Grundsätze politischer Ungleichheit, aristokratischer Überlegenheit, klerikaler Hierarchie in Frage und schuf so die Grundlage für viele Überzeugungen späterer Generationen.

In erster Linie versuchte die Aufklärung aber, ein Interesse am Menschen selbst zu formulieren, das feudale Beschränktheit überwand, und die Vorstellung einer gemeinsamen menschlichen Natur zu etablieren, die die Menschheit als Ganzes aus allen völkischen, nationalistischen Partikularismen befreien würde.

Daß der industrielle Kapitalismus diese Ideale mißbrauchte, indem er die Welt mit Maschinen und Waren überhäufte, spricht nicht im geringsten gegen sie. Die Aufklärung hat Bereiche von Vernunft, Wissenschaft und Technik erkundet, gegen die sich das, was heute daraus geworden ist, nur wie ein Zerrbild ausnimmt. In der Vernunft sahen Denker wie Hegel eine Dialektik aus sich selbst herausführender Entwicklung, einen Prozeß, der am besten als organisches Wachstum und nicht einfach als deduktive Inferenz, wie wir sie in der Geometrie und anderen Bereichen der Mathematik finden, beschrieben werden kann.

Die Naturwissenschaft war im Denken Leibniz’ auf das Studium qualitativer Dimensionen eines Phänomens gerichtet und nicht nur auf cartesianische Modelle einer maschinenartigen mathematischen Welt. Diderot betrachtete die Technik im wesentlichen von einem handwerklichen Standpunkt aus, mit einem scharfen Blick für fachliches Können und unter dem Aspekt der Massenproduktion. Fourier, der wahre Erbe der Tradition der Aufklärung, gab der Technik eine stark ökologische Färbung und bestand darauf, daß Naturprozesse für die Befriedigung materieller Bedürfnisse von entscheidender Bedeutung sind.

165

Daß der Kapitalismus diese Ziele verfälschte und die Vernunft auf einen harschen industriellen Rationalismus reduzierte, der mehr auf Effizienz als auf aufgeklärte Intellektualität abzielt; daß er Wissenschaft benutzte, um die Welt zu quantifizieren und Denken und Sein zu dualisieren; daß ihm die Technik dazu diente, die Natur, einschließlich der menschlichen Natur, auszubeuten – all diese Verzerrungen haben ihre Wurzeln in der Gesellschaft und in Ideologien, die sowohl die Menschheit als auch die Natur sich zu unterwerfen trachten.

Die Tendenz, Vernunft, Wissenschaft und Technik zu verunglimpfen, ist vielleicht eine verständliche Reaktion auf die durch die Bourgeoisie verzerrten Ziele der Aufklärung. Sie ist ebenso verständlich angesichts eines individuell empfundenen Gefühls der Ohnmacht in einer Ära zunehmender Machtkonzentration und Zentralisation in den Händen von Konzernen und des Staates, der durch Urbanisierung, Massenproduktion und Massenkonsum bedingten Anonymität, sowie des fragilen Zustands des von nicht greifbaren und nicht kontrollierbaren gesellschaftlichen Gewalten belagerten menschlichen Egos.

So verständlich derartige Tendenzen als Reaktion auch sein mögen, so werden sie doch zutiefst reaktionär, wenn nämlich die Alternativen, die sie anbieten, den seit der Aufklärung auf den Menschen selbst gerichteten Blick wieder verengen und zu sexistischen Vorurteilen, zu Volks- und Stammestümelei anstelle eines emphatischen Humanismus und zu einer „Rückkehr zur Wildnis“ anstelle einer ökologischen Gesellschaft zurückführen.

Sie werden unverblümt atavistisch, wenn sie ökologische Verwerfungen der Technik anlasten anstatt den Monopolgesellschaften und staatlichen Institutionen, die sich dieser bedienen. Und sie kehren zurück in das mythische Dunkel einer stammesorientierten Vergangenheit, wenn sie einen Horror vor dem „Außenstehenden“ beschwören – sei es ein Mann, ein Immigrant oder ein Angehöriger einer anderen Volksgruppe – der angeblich die Integrität der „Insider“-Gruppe bedroht.

Daß Gruppen von Menschen eine jeweils eigene kulturelle Identität besitzen – ein begründeter Anspruch, solange sie tatsächlich kulturell und nicht etwa „biologisch“ ist – steht außer Frage, vor allem wenn wir anerkennen, daß sie sich einer Menschheit als Ganzer in einer freien Gesellschaft und nicht nur einem speziellen Teil davon verbunden fühlen. Die ökologischen Grundsätze der Komplementarität, der Gegenseitigkeit und der hierarchiefreien Beziehungen werden entwertet, wenn rassische, geschlechtsorientierte und nationale Besonderheiten hervorgehoben werden.

Wenn uns die Aufklärung auch nur ein Vermächtnis hinterlassen hat, das wir vor allen anderen wertschätzen sollten, so ist es der Glaube, daß die Menschheit in einer freien Gesellschaft „Eins“ ist, eine vom Licht einer einfühlsamen Vernunft beschienene Einheit.

Noch selten hat uns die Geschichte dringender dazu aufgerufen, uns für dieses Vermächtnis einzusetzen, als heute, da ein schlammiger Strom aus Irrationalität, gedankenlosem Wachstum, zentralisierter Macht, ökologischer Verwüstungen und mystischen Rückschritten, die humanistischen Errungenschaften vergangener Zeiten zu verschlingen droht. Noch selten war es so notwendig, diese Schlammlawine nicht nur aufzuhalten, sondern wieder in die Ferne einer dämonischen Geschichte zu verweisen, aus der sie hervorgedrungen ist

Ich habe versucht aufzuzeigen, daß die Geschichte des Abendlandes keine gradlinige Entwicklung von einer Stufe und einem historischen „Vorabend“ zum nächsten war, kein ungetrübter Aufstieg hin zu immer mehr Kontrolle über eine „blinde“, „dornige“ und unlenksame „Erste Natur“. Ganz im Gegenteil: die Frühgeschichte hat wahrscheinlich noch vor der Entstehung patrizentristischer Krieger-gesellschaften Alternativen für Gesellschaftsformen eröffnet, die eine menschenfreundlichere Entwicklung zugelassen hätten als das, was die Geschichte für uns bereithielt.

Weitere Alternativen wurden im „Zeitalter der Städte“ eröffnet, bevor der Nationalstaat die Gelegenheiten zunichte machte, die die städtischen Konföderationen mit ihren auf ein menschliches Maß angelegten Gemeinschaften, handwerklichen Techniken und einem empfindlichen Gleichgewicht zwischen Stadt und Land boten. Und vor noch nicht einmal zwei Jahrhunderten, im „Zeitalter der demokratischen Revolutionen“, schien die westliche Welt mit ihrem gemischten vorkapitalistischen Gesellschafts- und Wirtschaftsystem für eine anarchistische soziale Ordnung bereit.

Stetig sich erweiternde Freiheitsideale die auf dem Prinzip der Gleichheit von Ungleichen beruhten, verliefen durch die Geschichte hindurch parallel zu dem überlieferten „Schrei nach Gerechtigkeit“ mit seiner Ungleichheit von Gleichen. Soweit überlieferte Bräuche von einer anspruchsvollen Moral aufgesogen und beide zum Bestandteil einer rationalen Ethik wurden, richtete die Freiheit ihren Blick

von der Vergangenheit nach vorn, und die bloße Sehnsucht nach dem „goldenen Zeitalter“ verwandelte sich in die glühende Hoffnung auf eine von Menschen geschaffene Utopie.

167

Die Ideale der Freiheit wurden eher weltlich als himmlisch, reflektierten mehr das Arbeitsleben als das Wunschbild einer üppigen Natur oder die Großzügigkeit einer privilegierten Klasse. Sie wurden sowohl sinnlich als auch intellektuell ausgereifter. Wissenschaft und technischer Fortschritt machten materielle Sicherheit und die für eine partizipatorische Demokratie benötigte freie Zeit zum Thema eines radikal neuen revolutionären Projekts. Aus den Antinomien, den scheinbar im Widersprach zueinander ko-existierenden Zügen dieses Fortschritts, vor allem in der gemischten Ökonomie, die in Europa zwischen dem 14. und 18. Jahrhundert betrieben wurde, konnten verschiedene Alternativen zwischen Stadt und Nation, Gemeinwesen und Staat, handwerklicher Produktion und Massenproduktion erwachsen.

Der Anarchismus, der sich im „Zeitalter der Revolutionen“ voll entfaltete, betonte die Bedeutung der Wahlfreiheit; der Marxismus hingegen betonte die Unerbitterlichkeit der gesellschaftlichen Gesetzmäßigkeiten. Der Anarchismus blieb sensibel gegenüber der Spontaneität gesellschaftlicher Entwicklung – einer Spontaneität allerdings, die von einem Bewußtsein und der Notwendigkeit einer strukturierten Gesellschaft geprägt ist. Der Marxismus kettete sich fest an eine „Embryo“-Theorie der Gesellschaft, an eine „Wissenschaft“ der „Voraussetzungen“ und „Vorbedingungen“. Tragischerweise hat der Marxismus fast alle frühen revolutionären Stimmen mehr als ein Jahrhundert lang zum Schweigen gebracht und die Geschichte selbst im eisigen Griff einer ausgesprochen bourgeoisen Entwicklungstheorie gehalten, die sich auf der Beherrschung der Natur und der Zentralisierung der Macht gründet.

Wir haben bemerkt, daß sich der Kapitalismus selbst erst noch vollständig definieren muß. Soweit wir dies beurteilen können, gibt es keine „letzte Phase“, genausowenig wie eine solche „Phase“ während des ersten und zweiten Weltkrieges eintrat, wie es Revolutionäre zu dieser Zeit felsenfest erwarteten. Sollte der Kapitalismus irgendwelche Grenzen haben, dann sind es keine internen, etwa aufgrund chronischer Krisen, noch werden sie durch die Verfolgung spezifischer proletarischer Interessen erreicht. Der proletarische Sozialismus – die Alte Linke ist an diesem Mythos gescheitert – liegt in Trümmern.

Der Erfolg des revolutionären Projekts hängt nun davon ab, daß es den Blick wieder – über die Einzelinteressen von Klassen, Nationalitäten, ethnischer und geschlechtlicher Zugehörigkeit hinaus – auf den Menschen selbst richtet. Die Neue Linke, die sich in der Nachkriegsära von schwindelerregenden technischen Fortschritten nährte, als die trivialsten Bedürfnisse durch eine niemals vorher erlebte Produktivität erfüllt wurden, befreite sich aus dem ökonomistischen Würgegriff des Marxismus und erweckte in den 60er Jahren eine Zeit lang den ethischen, ja sinnlichen Radikalismus des prä-marxistischen Zeitalters zu neuem Leben.

168

Wenn heute ein allgemeines Interesse als ein neues libertäres Programm formuliert werden kann, dann nur auf der Grundlage der offensichtlichen Schranken, denen sich der Kapitalismus gegenüber sieht: der durch die Natur gezogenen ökologischen Grenzen des Wachstums. Und wenn dieses allgemeine Interesse in eine nichthierarchische Forderung eingebettet werden kann, dann wird es die von Frauen erhobene Forderung einer substantiellen Gleichheit von Ungleichen sein – und dies ist

das erweiterte Freiheitsideal. Wir stehen jetzt vor der Frage, ob die feministische und die ökologische Bewegung sich dieser historischen Herausforderung stellen können. Das heißt, ob diese Bewegungen in eine lebendige soziale Bewegung ausgeweitet werden können, ja in eine libertäre Neue Linke, die ein allgemeines menschliches Interesse verkörpert – oder ob sie in partikulare Interessen zerfallen werden, die um einen reformistischen Parlamentarismus, um Mystizismus und Theismus der unterschiedlichsten Form und um geschlechtlichen Chauvinismus kreisen.

Und schließlich: wie immer auch die Aussichten in der Vergangenheit gewesen sein mögen, eine freie und ökologische Gesellschaft zu errichten, heute besteht dazu nicht im entferntesten die Möglichkeit, solange die Menschheit nicht die Freiheit besitzt, sich in einer Welt, in der im Grunde Überfluß für alle existiert, von bourgeoisen Vorstellungen von Überfluß zu trennen. Wir leben nicht mehr in einer Welt, die das Schenken höher bewertet als Akkumulation und in der moralische Vorhaltungen das Wachstum beschränken. Der Kapitalismus hat die Verkehrung dieser Werte einer früheren Welt zu einem Punkt getrieben, wo nur noch die Aussicht auf Überfluß und einen sinnlosen Konsum das Gefühl von Mangel, das bei allen unterprivilegierten Menschen existiert, aus der Welt schaffen kann. Ein allgemeines menschliches Interesse wird solange nicht formuliert werden können, wie die „Habenden“ eine ständige Provokation für die materiellen Entbehrungen der „Nichthabenden“ darstellen und allein ihre Nichtstuer-Existenz der lebenslangen Schufterei der arbeitenden Klassen Hohn spricht. Ebensowenig wird jemals eine partizipative Demokratie von einer Gesellschaft als Ganzer erreicht, solange nur diejenigen am politischen Leben teilnehmen können, die auch die Zeit dazu haben.

169

Soweit die Menschheit zwischen entscheidenden Alternativen über die gesellschaftliche Richtung, die sie einschlagen konnte, zu wählen vermochte, hat sie bisher schlechte Entscheidungen gefällt. Dies hat zur Folge, daß die Menschheit im allgemeinen noch nicht vollständig menschlich geworden ist Schaut man auf ihr Potential an Denkvermögen, Empfindungsfähigkeit, ethischer Urteilskraft und rationalem sozialen Arrangement, so hat sie nur selten erfüllt, was sie hätte sein können.

Wie ich bereits bemerkte, sind die Ideale der Freiheit jetzt dargelegt und können im Zusammenhang und mit einer gewissen Klarheit beschrieben werden. Wir stehen vor der Notwendigkeit, die Gesellschaft nicht nur zu verbessern oder zu ändern; wir müssen sie neu gestalten. Die uns bedrohenden ökologischen Krisen und sozialen Konflikte, die uns auseinandergerissen und unser Jahrhundert zum blutigsten der Geschichte gemacht hohen, können nur in der Erkenntnis überwunden werden, daß unsere Probleme aus dem Kern einer anmaßenden Zivilisation erwachsen und nicht nur aus einer mißgebildeten sozialen Beziehungsstruktur.

Unsere gegenwärtige Zivilisation ist zu allererst janusköpfig und zwiespältig. Wir können sie nicht einfach als männerorientiert, ausbeuterisch und beherrschend abtun, ohne gleichzeitig anzuerkennen, daß sie uns zumindestens teilweise aus den engen Fesseln eines bornierten Tribalismus und eines sklavischen Aberglaubens befreit hat, die uns letztlich jeglicher Form von Herrschaft preisgaben. Umgekehrt dürfen wir diese Zivilisation nicht einfach für ihre wachsende Universalität, die starke Förderung der Autonomie des Einzelnen und die rational-säkulare Umorientierung der Menschen loben und dabei übersehen, daß diese Errungenschaften im allgemeinen um den Preis menschlicher Versklavung, massenhafter Erniedrigung, einer Klassenherrschaft und der Errichtung des Staates erkauft wurden. Nur eine Dialektik, die forschende Kritik mit sozialer Kreativität verknüpft, kann die besten Bruchstücke unserer zerrissenen Welt einsammeln und in den Dienst der Errichtung einer neuen stellen.

Ich habe betont, daß unsere dringlichste Aufgabe in der Entwicklung eines allgemeinen, die Menschheit als Ganzes vereinenden menschlichen Interesses besteht. Auf einer Minimalebene besteht dieses Interesse in der Herstellung eines harmonischen Gleichgewichts mit der Natur. Unsere Lebensfähigkeit als Art hängt von unserer künftigen Beziehung zur natürlichen Welt ab. Dieses Problem wird nicht durch die Erfindung neuer Technologien lösbar sein, die natürliche Prozesse ersetzen, ohne daß die Gesellschaft technokratischer, zentralisierter und letzten Endes völlig totalitär wird.

Soll die Technik natürliche Zyklen ablösen, die das Verhältnis von atmosphärischem Kohlendioxyd und Sauerstoff regeln, soll sie einen Ersatz für die sich zersetzende, das Leben vor tödlicher Sonnenstrahlung schützende Ozonschicht bieten; soll sie den Boden durch hydroponische Lösungen ersetzen? Alles dies, wenn es denn möglich wäre, würde ein hoch diszipliniertes System gesellschaftlichen Managements erfordern, das mit Demokratie und politischer Mitwirkung des Volkes völlig unvereinbar wäre.

Eine solch gewaltige, ja globale Realität wirft die Frage nach der Zukunft der Menschheit in einem Maße auf, mit dem keine historische Periode der Vergangenheit jemals sich auseinandersetzen mußte. Das, was wir „ökologische Technokratie" nennen können, fordert von uns eine gesellschaftliche Gleichschaltung, die die zentralistischsten Despotien in der Geschichte in den Schatten stellen würde. Aber selbst dann wäre es nicht sicher, ob eine solche ökologische Technokratie auf einer wissenschaftlichen Basis erreicht werden kann und ob angesichts der notwendigen delikaten Gratwanderung im Spiel der Kräfte, die an die Stelle der natürlichen Prozesse getretenen technischen Abläufe so genau reguliert werden können, daß katastrophale Fehleinschätzungen unterbleiben.

Wenn die Lebensprozesse auf diesem Planeten, auch die der Menschheit selbst, nicht von totalitären Systemen verwaltet werden sollen, muß die moderne Gesellschaft bestimmten grundlegenden ökologischen Geboten folgen. Ich habe in diesem Buch argumentiert, daß die Harmonisierung der Natur nicht ohne die Harmonisierung der Menschen untereinander erreicht werden kann. Dies bedeutet, daß wir uns erst einmal klarmachen müssen, wann wir überhaupt von einer Menschheit sprechen können. Solange wir lediglich Angehörige von Klassen, Geschlechtsgruppen, Ethnien und Nationalitäten bleiben, die sich im Konflikt miteinander befinden, ist es offensichtlich, daß jegliche Art von Harmonie zwischen menschlichen Wesen unmöglich sein wird. Denn damit verengen wir die Bedeutung unseres Menschseins auf partikularistische Interessen, die uns explizit in einen Gegensatz zueinander stellen.

Obgleich die Ökologie eine Botschaft der Vielfalt vermittelt, tut sie es als Einheit innerhalb einer Vielfalt. Ökologische Vielfalt beruht darüber hinaus nicht auf Konflikt; sie beruht auf Differenzierung, auf der Ganzheit, die durch Vielfalt ihrer Bestandteile erweitert ist. Gesellschaftlich drückt sich dies in der griechischen Idealvorstellung aus, daß der vollkommene, vielseitige Mensch das Produkt einer vollkommenen, vielseitigen Gesellschaft ist. Klassen, geschlechtsspezifische, ethnische und nationale Interessen ähneln sich beängstigend; sie reduzieren eine weitreichende Weltanschauung zu einer engen, ein umfassenderes Interesse auf ein beschränktes und Komplementarität auf Konflikt.

Natürlich wäre es absurd, Versöhnung zu predigen, solange die partikulären Interessen so lebendig sind und objektiv in ernsteren Konflikten wurzeln. Unsere janusköpfige Zivilisation blickt auf eine lange Tradition zurück, in der bloße Alters-, Geschlechts- und Verwandtschaftsunterschiede in Herrschafts-Hierarchien, Hierarchien in Klassen und Klassen in Staatsstrukturen überführt wurden. Wir müssen die tieferen Grundlagen der widerstreitenden Interessen innerhalb der Gesellschaft ins Auge fassen und in revolutionärer Weise auflösen. Die Erde kann nicht länger besessen werden; sie muß geteilt werden. Ihre Früchte, einschließlich der durch Technik und Arbeit produzierten, können nicht länger von einigen wenigen angeeignet werden; sie müssen allen zugänglich gemacht werden, je nach den Bedürfnissen. Wie die materiellen Güter, so muß auch die Macht der Kontrolle durch die Eliten entrissen und so umverteilt werden, daß alle daran teilhaben können. Solange diese grundlegenden Probleme nicht gelöst sind, kann es keine Politik für den Menschen selbst geben, mit der die wachsende ökologische Krise und die Unfähigkeit dieser Gesellschaft, damit umzugehen, geheilt werden kann.

Was ich hiermit sagen will, ist aber auch, daß sich aus partikularistischen Ansätzen nicht wie früher eine revolutionäre Bewegung herausbilden kann. Die ökologische Krise unserer Zeit ist potentiell geeignet, öffentlichen Rückhalt und Engagement weitergehend und stärker klassenübergreifend zu mobilisieren als alle bisherigen Menschheitsfragen. Und diese Krise wird mit der Zeit noch schneidender und umfassender werden als heute schon. Ihre Mystifizierung durch religiöse Ideologen und Konzernlakaien, droht die gesamte Zukunft der Biosphäre aufs Spiel zu setzen.

Wir können auch nicht die jüngste Geschichte des revolutionären Projekts und die Errungenschaften früheren gegenüber ignorieren. In der Vergangenheit waren Revolutionen weitgehend Kämpfe um Gerechtigkeit und nicht um Freiheit. Die durch die Französische Revolution so begeistert verbreiteten Ideale der Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit scheiterten im einer mangelhaften Definition der Begriffe selbst. Ich will gar nicht auf der Tatsache herumreiten, daß das krasse Eigeninteresse der Bourgeoisie die Freiheit als freien Handel interpretierte, die Gleichheit als das Recht, Arbeitskräfte einzustellen und unter der Brüderlichkeit die Unterwerfung des gerade entstehenden Proletariats unter die kapitalistische Vorherrschaft verstand.

Etwas versteckter in dieser Forderung des klassischen Republikanismus war die Tatsache, daß Freiheit nur wenig mehr als das Recht des Egos meinte, seine ureigensten Interessen zu verfolgen, Gleichheit, das Gerechtigkeitsprinzip, und Brüderlichkeit, ganz wörtlich genommen –, eine männer-orientierte Gesellschaft von „Brüdern“, die durchaus andere ausbeuteten.

So wie sie verstanden wurden, reichten die Forderungen der Revolution niemals an das Reich der Freiheit heran. Auf welcher Ebene wir die Revolution auch untersuchen, war sie immer nur ein Projekt, um Ungleichheit unter Gleichen, nicht aber um Gleichheit unter Ungleichen zu erreichen. Die so tragisch gescheiterte Spanische Revolution der Jahre 1936-37 versuchte, über dieses Projekt hinauszugelangen, allein sie war zu isoliert. Ihre revolutionärsten Köpfe – die Anarchisten – erlangten zu keiner Zeit jene massenhafte Unterstützung im ganzen Land, die notwendig gewesen wäre, die Fülle ihrer emanzipatorischen Ziele umzusetzen.

Der Kapitalismus hat sich in den Jahrzehnten, die der Ära des proletarischen Sozialismus folgten, verändert. Vielleicht sind seine Auswirkungen auf Natur und Gesellschaft noch nie seit der Industriellen Revolution so zerstörerisch gewesen wie heute. Das von der Neuen Linken in den 60er Jahren angestoßene moderne revolutionäre Projekt hat sich mit seinem Ruf nach partizipatorischer Demokratie weit über das Niveau der klassischen Revolutionen und ihrer partikularistischen Ziele

erhoben. Der Begriff „Das Volk“, ein illusorisches Konzept, das die Entstehung demokratischer Bewegungen im 18. Jahrhundert beschreibt, gerade als sich die Gesellschaft in klar definierbare Klassen zu differenzieren begann, hat inzwischen, mit der steten Zersetzung traditioneller Klassen und mit dem Aufkommen klassenübergreifender Themen, wie Ökologie und Feminismus sowie eines Bürgersinns in Nachbarschaft und Gemeinde, eine neue Bedeutung angenommen. Bewegungen, wie etwa die Grünen in Deutschland und vielleicht auch noch anderen Ländern, oder verschiedene Bürgerinitiativen in immer mehr Städten und Gemeinden, thematisieren höhere Anliegen als Lohnerhöhungen und Klassenkonflikte auf der Produktionsebene. Mit dem Aufkommen der Ökologie, des Feminismus und der Bürgerbewegungen, eröffnen sich neue Möglichkeiten, die Freiheitsideale auszuweiten und ihnen eine breite menschliche und wahrhaft populistische Dimension zu geben.

Vage von „dem Volk“ zu sprechen, ohne die Einstellung des normalen Bürgers zu populistischen Zielen zu untersuchen, wirft die Gefahr auf, mit dergleichen vagen Abstraktion zu reden, die den Marxismus mehr als ein Jahrhundert lang charakterisierte. Es genügt nicht, daß das revolutionäre Projekt dafür kämpft, die Erde gemeinsam zu besitzen, ihre Früchte nach den Bedürfnissen zu verteilen und den Blick über die partikularistischen Grenzen der Vergangenheit hinaus auf den Menschen selbst zu richten.

173

Mehr noch: das revolutionäre Projekt muß seinen Ausgangspunkt von einem grundlegenden libertären Gebot nehmen: jedes normale menschliche Wesen ist fähig, die Belange der Gesellschaft und insbesondere der Gemeinschaft, welcher er oder sie angehört, zu regeln.

Dieses Gebot wirft jakobinischen Abstraktionen wie „das Volk“ und marxistischen Abstraktionen wie „das Proletariat“ den Fehdehandschuh hin mit der Forderung, die reale Gesellschaft müsse von realen, lebendigen Menschen „bevölkert“ sein, die frei über ihr eigenes Schicksal und das ihrer Gesellschaft bestimmen können. Den Parlamentarismus stellt es als Surrogat einer authentischen Demokratie in Frage – mit Rousseaus klassischen Worten: Die Souveränität kann aus demselben Grunde, der sie unveräußerlich macht, auch nicht vertreten werden; sie besteht wesentlich im Allgemeinwillen, und der Wille läßt sich nicht vertreten; er bleibt derselbe oder er ist ein anderer; ein Mittelding gibt es nicht. Die Abgeordneten eines Volkes sind also nicht seine Vertreter und können es auch gar nicht sein; sie sind nur seine Beauftragten und können nichts endgültig beschließen. Jedes Gesetz, das das Volk nicht in Person bestätigt hat, ist null und nichtig; es ist überhaupt kein Gesetz. Das englische Volk meint frei zu sein; es täuscht sich außerordentlich; nur während der Wahlen der Parlamentsmitglieder ist es frei; haben diese stattgefunden, dann lebt es wieder in Knechtschaft, ist es nichts.[21])

Wie immer man auch Rousseaus „Allgemeinwillen“ und andere seiner Wortschöpfungen interpretieren mag, so zielen doch die zitierten Sätze auf ein unvergängliches und nicht verhandelbares Ideal menschlicher Freiheit. Aus ihnen folgt zwingend, daß es keine substantielle Demokratie und kein sinnvolles Selbstverwaltungskonzept geben kann, solange die Menschen nicht in offenen, direkten (face-to-face) Versammlungen eine Politik für ihre Gesellschaft formulieren. Also ist eine Politik erst dann demokratisch legitimiert, wenn sie direkt durch die Menschen vorgeschlagen, diskutiert und entschieden worden ist – und nicht durch Stellvertreter oder Surrogate, gleich welcher Art.

Die Umsetzung dieser Politik kann hingegen Ausschüssen, Kommissionen oder einem Kollektiv qualifizierter, sogar gewählter Personen überlassen werden, die dieses Mandat des Volkes nur unter strenger öffentlicher Kontrolle ausüben dürfen und dabei den entscheidungsbefugten Versammlungen volle Rechenschaft schuldig sind.

174

Diese begriffliche Trennung zwischen Politik und ihrer Umsetzung – die Marx in seinen Schriften über die Pariser Kommune von 1871 unterließ – ist entscheidend. Volksversammlungen sind das Hirn einer freien Gesellschaft; die Administratoren ihrer Politik dagegen sind ihre Hände. Die Versammlung kann jederzeit die Administration zur Ordnung rufen und ihre Operationen je nach Notwendigkeit, Unzufriedenheit und dergleichen beenden. Die letztere führt lediglich das aus, was die erstere entscheidet, und bleibt völlig von deren Willen abhängig.

Aufgrund dieser wichtigen Unterscheidung gewinnt die Frage, ob demokratische Abläufe eine Volksversammlung vorsehen oder nicht, eine eher funktionale als strukturelle Bedeutung. Im Prinzip können diese Versammlungen unter beliebigen demographischen Siedlungsbedingungen funktionieren – im Häuserblock, in der Nachbarschaft oder für die ganze Stadt. Es bedarf lediglich der Koordination über geeignete Verkoppelungen, um sie zu einer Form der Selbstregierung zu machen.

Unter modernen logistischen Bedingungen kann kein Notfall so dringend sein, daß Versammlungen nicht rechtzeitig einberufen werden könnten, um wichtige politische Entscheidungen durch Mehrheitsbeschluß zu fällen und die entsprechenden Gremien mit ihrer Durchführung zu beauftragen, ganz gleich wie groß die Gemeinschaft oder wie komplex das Problem ist. Stets werden Experten bereitstehen, um für speziellere Probleme der Gemeinschaft ihre Lösungen anzubieten – möglichst sogar mehrere konkurrierende, um die Diskussion anzuregen.

Die Versammlungen können gar nicht so zahlreich oder groß sein, als daß sie nicht in einer An und Weise koordiniert werden könnten, die ihre Integrität als direkte beschlußfassende Organe bewahrt. Delegierte auf Stadt-, Gemeinde- und Regionalversammlungen können schlicht als Beauftragte der örtlichen Versammlungen betrachtet werden. Weiterhin müssen wir uns den Gedanken abgewöhnen, daß in großen Gruppen immer ein Konsens erreicht werden kann. Eine Minderheit hat nicht das Recht, die Entscheidung einer Mehrheit zu verhindern – sei es in einer Versammlung oder im Verhältnis der Versammlungen untereinander. Wenn Rousseaus „Allgemeinwille“ tatsächlich in einen verallgemeinerten Willen transformierbar wäre – das heißt, wenn man annehmen könnte, daß rationale Menschen, die keine Interessen, außer denen der Gemeinschaft insgesamt verfolgen, zu kollektiven rationalen Entscheidungen über klare und eindeutige Probleme gelangen – dann ist es gut möglich, daß ein Konsens erreicht wird.

175

Ein solches Ziel wäre allerdings noch nicht einmal wünschenswert. Es ist eine versteckte Tyrannei, die sich auf einem gedankenlosen Brauch gründet, ja sogar ein atavistischer Rückschritt in Zeiten, als die öffentliche Meinung den gleichen Zwang ausübte wie nackte Gewalt (die zumindest) für jedermann sichtbar war. Eine Tyrannei des Konsens zieht, wie die berühmte „Tyrannei der Strukturlosigkeit“ eine freie Gesellschaft herab. Sie neigt dazu, die Individualität im Namen der Gemeinschaft und den Widerspruch im Namen der Solidarität zu untergraben. Wenn die Entwicklung des Einzelmenschen durch öffentliches Mißfallen abgewürgt wird und seine abweichenden Vorstellungen durch den Druck der öffentlichen Meinung „normiert“ werden, so fördert dies weder wahre Gemeinschaft noch Solidarität.

Auf dem Wege zur Selbstbestimmung durch direkte Versammlungen stellen sich eine Reihe von ethischen, ja erzieherischen Problemen, wie der Einzelne Kompetenz erwirbt. Die Versammlung erreichte ihre ausgereifteste Form in der athenischen Polis , die ganz im Gegensatz zur

gegenwärtigen Kritik der hellenischen Stadt als „patriarchalisch“, im Altertum überwiegend als „Pöbelherrschaft“ betrachtet wurde. Athen behielt diesen schlechten Ruf bis in die Moderne hinein. Daß Radikale des 20. Jahrhunderts nach über zweitausend Jahren den Vorwurf der „Tyrannei“ erheben können, in der die Frauen, Sklaven und Fremde unterdrückt wurden, ist nicht ohne eine gewisse Ironie. Im Vergleich zu den übleren Greueln des Altertums, das von Patriarchaten, Sklaventum und Despotismus getränkt war, erscheint die athenische Demokratie wie ein Leuchtfeuer. Die Ansicht, daß die westliche Demokratie einfach als „männliche“ Tradition abgetan werden kann und daß wir zu „stammesmäßigen“ Überlieferungen zurückkehren sollten, (was immer das sein mag), ist zutiefst atavistisch. In der Polis stellt die janusköpfige Natur der westlichen Zivilisation – der Osten bietet hier keine merklichen Verbesserungen, wie ich hinzufügen möchte – in der Geschichte der Freiheit ihr besseres Antlitz zur Schau.

All dies wirft die Frage auf, was die ethische Grundlage der Volksversammlung und ihrer zeitlosen Kompetenzstandards ausmacht. Der erste war das Ideal der Solidarität oder Freundschaft (Philia), ein Ideal, durch das die Loyalität gegenüber der Gemeinschaft über vertraute Beziehungen unter ihren Mitgliedern mit Leben erfüllt wurde. Wir finden eine gelebte, lebendige und tiefe Verbundenheit unter vielen Mitgliedern der athenischen Polis, bei den Gilden mittelalterlicher Städte und in dem unübersehbaren Netz kleinerer Gesellschaften in den Gemeinden und Städten der vorkapitalistischen Welt.

176

Das griechische Symposion, in dem Grüppchen von Freunden sich zum Essen, Trinken und Diskutieren trafen, hatte teilweise sein Äqivalent in dem reichen Kaffeehaus-Leben französischer, spanischer und italienischer Städte. Die Gemeinde setzte sich sozusagen in einem gewissen Sinne aus kleinen „Kommunen“ zusammen. Die Gegenkultur der 60er Jahre wandelte dies buchstäblich in gemeinschaftliche Lebensformen um. Das Ideal einer Kommune der Kommunen wurde 1871 in der revolutionären Erklärung der Pariser Commune während ihrer kurzen Lebensdauer propagiert. Öffentliche Gesellschaften bildeten sich in den Pariser Sektionen von 1793 und boten Formen der Gemeinschaftsbildung, die aus der Revolution eine intensive Übung in bürgerlicher Geistesverwandtschaft machten.

Als ein anderes ethisches Ideal wurde das Abgerundetsein hervorgehoben. Trotz Platos wohlwollender Haltung, mißtrauten die Griechen dem, Spezialisten, weil sie von übertrieben guten Fachkenntnissen auf einen Charakterfehler schlossen, eine Einengung auf eine spezielle Neigung oder Fertigkeit. Ein bißchen von allem und nicht zu viel von einer Sache zu verstehen, machte eine abgerundete Person aus, die, falls notwendig, eine intelligente Beurteilung einer Angelegenheit entwickeln und diese auch überzeugend begründen konnte. Diese Betonung des Amateurwesens, eine Betonung, die die Griechen nicht davon abhielt, die abendländische Philosophie, Wissenschaft, Mathematik und Dramaturgie zu begründen, hielt sich als bleibendes Ideal noch für Jahrhunderte, nachdem die Polis im Dunkel der Geschichte versunken war.

Abgerundet zu sein hieß auch, sich selbst erhalten zu können. Um sein „eigener Herr“ zu sein, mußte man nicht nur kompetent sondern auch unabhängig sein. Früher war von einer abgerundeten Person erwartet worden, nicht in einer Klientelposition zu sein. Besondere Interessen konnten eine Person verwundbar und von den Wünschen eines Herren abhängig machen. Es wurde angenommen, daß eine Person, die viele verschiedene Aufgaben erledigen konnte, in der Lage war, ein weites Spektrum von Problemen zu verstehen. Wer, wie beispielsweise ein Bauer mit eigenem Land materiell unabhängig war und durch eigene Anstrengung und Fähigkeit seine Bedürfnisse decken konnte,

mußte auch in der Lage sein, sich ein objektives Urteil, zu bilden, ohne sich über Gebühr durch fremde Meinungen beeinflussen zu lassen. Die Griechen verfochten das Recht auf Eigentum nicht etwa aus Habgier; Freigiebigkeit unter Freunden und Nachbarn zählte zu den höchsten Tugenden in der griechischen Gesellschaft. Ein bescheidenes Stück Land aber, das den Bauer und seine Familie mit dem täglichen Grundbedarf versorgte, schützte ihn vor Manipulationen durch Landadel und Kaufleute.

177

Seine eigene freie Zeit zu opfern und der Polis zu dienen, wurde als ein weiteres Ideal angesehen, wobei allerdings der Wettstreit um öffentliche Anerkennung häufig zu erbitterten Auseinandersetzungen führte – ein griechischer Charakterzug, der heftige Vorwürfe hervorrief, aber meist völlig mißverstanden wurde. Der Eifer, mit dem die Griechen ihrer Gemeinschaft dienten, wurde doch als Beispiel bürgerlichen Pflichtbewußtseins bis in unsere Tage idealisiert. Öffentliche Anerkennung erforderte oft erhebliche persönliche Opferbereitschaft, und der Eifer, den die Führer der Griechen an den Tag legten, entsprang ihrem Verlangen nach gesellschaftlicher Unsterblichkeit. Eine griechische Stadt zu zerstören bedeutete demnach sowohl das Gedenken und die Unsterblichkeit ihrer heroischsten Charaktere auszulöschen, als auch die Identität ihrer Bewohner zu zerstören.

Da bürgerlicher Übereifer das relativ empfindliche Gleichgewicht einer Klassengesellschaft zu stören drohte, das leicht in einen Aufstand münden konnte, entwickelten die Griechen ein Ideal des „Maßes" – die „Goldene Mitte", was soviel wie „nichts im Übermaße" bedeuten sollte – welches tief in die westliche Ethik eindringen sollte. Der Begriff des Maßes tauchte in mittelalterlichen Gemeinden und Städten und noch bis zur Renaissance auf. Hinter dem Kriegslärm, der die italienischen Stadt-Staaten des späten Mittelalters kennzeichnete, existierten ungeschriebene Gesetze bürgerlichen Verhaltens, die übermäßigem Eifer und zänkischem Verhalten eine Grenze setzten, auch wenn schließlich Oligarchien und Alleinherrschaft die Oberhand gewannen.

Wie M. I. Finley dargelegt hat, etablierte die athenische Polis – und ich würde behaupten, viele der im Laufe der Zeit folgenden demokratischen Städte – im wesentlichen ein System bürgerlicher Etikette, mit dem übertriebener Ehrgeiz einer gewissen Kontrolle unterworfen wurde. Mittelalterliche italienische Städte beispielsweise schufen bemerkenswerte Mechanismen um Einzelinteressen daran zu hindern, zu viel Einfluß über andere zu erlangen – so wie das die griechische Polis schon in der Antike erreicht hatte.

Selbstbeherrschung, Würde, Höflichkeit und sorgsames bürgerliches Wohlverhalten zählten zu jenen psychologischen Regeln, auf denen viele präkapitalistische Städte – mit Volksversammlungen als wichtigstem Organ – ein System sich gegenseitig austarierender Institutionen aufbauten, das wenigstens in Ansätzen die allgemeine Harmonie förderte.

178

Macht wurde oftmals immer wieder aufgeteilt, so daß ausgleichende Kräfte existierten, die das Übergewicht und einen übermäßigen Machtzuwachs einer einzigen Institution und der dahinterstehenden Interessengruppen verhinderten.

Zusammengenommen wurde dieses ethische Ensemble durch ein neuartiges Wesen personifiziert – den Bürger. Der Bürger war weder einem Stamm verbunden, noch war er Angehöriger einer Verwandtschaftsgruppe, obgleich in den vorkapitalistischen Städten der Vergangenheit starke verwandtschaftliche Beziehungen existierten und diese eine wichtige Rolle in politischen Konflikten

spielten. Um ein Bürger im traditionellen Sinne zu sein, mußte man aber mehr als bloß ein Verwandter sein. Die oberste Loyalität schuldete der Bürger seiner Polis, Gemeinde oder Stadt – zumindest, bis der Nationalstaat die Bürgerschaft zu einer Karikatur ihrer ursprünglichen Bedeutung werden ließ.

Den Bürger seinerseits schuf man sich durch Schulung in einem Prozeß der Charakter-Bildung, den die Griechen Paidaia nannten, was nur unzureichend durch das Wort „Erziehung“ übersetzt werden kann. Man lernte, öffentliche Verantwortung zu tragen, seine Ansichten sorgfältig zu formulieren, Gegenargumente sauber zu parieren, und möglichst auch bewährte, ethisch anspruchsvolle Prinzipien zu stärken. Zusätzlich wurde von einem Bürger erwartet, das Kriegshandwerk zu lernen, und zusammen mit Mitbürgern in Milizeinheiten zu dienen; vielfach sollte er auch in der Lage sein, während eines militärischen Einsatzes das Kommando zu führen.

Kurz, der Bürger einer vorkapitalistischen demokratischen Stadt war nicht der „Wähler“ eines parlamentarischen Repräsentanten oder ein bloßer „Steuerzahler“, um modernen politischen Jargon zu gebrauchen. Er war im besten Fall ein gebildetes, der Stadt ergebenes, aktives und vor allem selbstbestimmtes Wesen von hoher innerer Disziplin, der das Wohlergehen seiner Gemeinde – und deren allgemeine Interessen – seinem Eigeninteresse voranstellte.

Diese Konstellation ethischer Gebote bildete ein einheitliches Ganzes, ohne das bürgerliche Demokratie und Volksversammlungen nicht möglich gewesen wären. Rousseaus schöner Satz, daß nicht bloß die Gebäude, sondern die Bürger eine Stadt ausmachen, kann nicht oft genug wiederholt werden. Ohne die in diesem klassischen Sinne betrachteten Bürger waren die Städte nichts als eine Ansammlung von Gebäuden, die zu Oligarchien degenerieren oder von Nationalstaaten aufgesogen werden sollten.